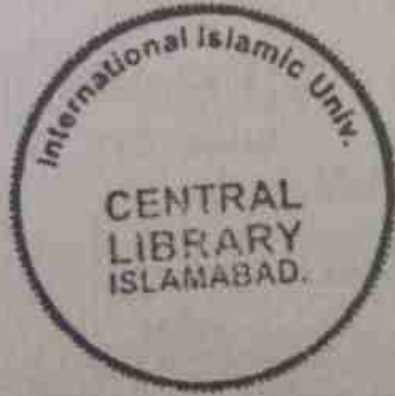
ڈاکٹر اقبال آفاقی
مابعد جدیدیت
فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں

مابعد جدیدیت

فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں

ڈاکٹر اقبال آفاقی

مثال پبلشرز

رحیم سینٹر، پریس مارکیٹ، امین پور بازار، فیصل آباد

اشاعت : 2013

کتاب : مابعد جدیدیت فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں

مصنف : ڈاکٹر اقبال آفاقی

ناشر : محمد عابد

کمپوزنگ : منظور احمد

سرورق : عبدالحفیظ

قیمت : 550 روپے

مطبع : بی پی ایچ پرنٹر، لاہور

Maba'd Jadidiat

Falsfa-o-Tariekh K Tanazur Mein

by

Dr. Iqbal Aafaqi

Edition - 2013

اهتمام

مثال پبلشرز رحیم سینٹر پریس مارکیٹ امین پور بازار فیصل آباد
Ph:2615359 -2643841 Mob:0300-6668284
E-mail:misaalpb@gmail.com

شوروم

مثال کتاب گھر، صابریہ پلازہ، گلی نمبر 8، منشی محلہ، امین پور بازار، فیصل آباد

RS.- 440.00

مرحوم اساتذہ

پروفیسر چوہدری فضل حسین، پروفیسر خواجہ غلام صادق

اور

پروفیسر ڈاکٹر سی اے قادر

کے نام

جن کی عظمت کے نقوش ابھی تک میرے دل و دماغ پر ثبت ہیں

فہرست

پیش لفظ

سب سے پہلے مجھے پاکستان فلسفہ کانگریس کے ارباب بست وکشاد کا شکریہ ادا کرنا ہے۔ خصوصاً اس وقت کے صدر ڈاکٹر عبدالخالق اور سیکریٹری ڈاکٹر نعیم احمد کا ممنون ہوں جن کی ایما پر مابعد جدیدیت کے حوالے سے میں نے پہلا مضمون تحریر کیا۔ یہ مضمون شاید کانگریس کے کوئٹہ اجلاس ۱۹۹۷ میں پیش کرنا تھا۔ چونکہ تمام تر مساعی کے باوجود میں اپنی تحریر سے مطمئن نہیں تھا، اس لیے اسے نذرِ سامعین نہ کر سکا۔ کیونکہ میرے نزدیک سب سے بڑا ظلم علمیت کے نام پر جہالت کا ارتکاب ہے۔ تاہم سچی بات یہ ہے کہ تحت الشعور میں گرہ سی لگ گئی تھی، رائیگانی کے احساس کی گرہ جسے کھولنے کی پیہم کوشش کرتا رہا۔ یہاں اس دوران اردو میں مابعد جدیدیت پر مسلسل لکھنے والے چیدہ احباب کا ذکر ضروری ہے جنہوں نے آرٹ اور ادب کے حوالے سے مضامین اور کتابیں شائع کیں۔ خصوصاً ڈاکٹر وزیر آغا اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تنقیدی اور تخلیقی بصیرت نے مجھے متاثر کیا۔ اتنے مشکل موضوع کو نوے کی دہائی میں اتنی خوبصورتی اور خوش اسلوبی کے ساتھ اردو زبان میں منتقل کرنا بذاتِ خود معرکے سے کم نہیں تھا۔ اس کی جتنی تحسین کی جائے کم ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی تفہیم وتعبیر سے اختلاف بہر حال کیا جا سکتا ہے۔ نئی نسل کے ڈاکٹر ناصر عباس نیر کا کام بھی نمایاں اور اہم ہے۔ ان کی کتاب 'جدید اور مابعد جدید تنقید' انجمن ترقی اُردو پاکستان نے

۲۰۰۴ میں شائع کی۔ ان کو جو پزیرائی حاصل ہوئی یہ ان کا حق ہے لیکن بہ ایں ہمہ نشان خاطر رہے کہ ان تمام حضرات نے خود کو مابعد جدیدیت کے ادبی اور تنقیدی فلسفے تک محدود رکھا۔ قصور ان کا نہیں تھا۔ یہ سب لوگ اردو ادب کے نقاد اور محقق ہیں، اس لیے فطری طور پر انہوں نے ان مغربی مصنفین سے استفادہ کیا جن کا تعلق شعریات، تنقید اور ادبیات سے تھا۔ چنانچہ میں نے ان بلند پایہ محققین کو جتنا پڑھا اتنا ہی کنفیوژن بڑھا۔ پیاس میں اضافہ ہوا۔ ذہن میں سوالات کا ہجوم بڑھتا چلا گیا۔ میری افتادِ طبع ہی کچھ ایسی ہے کہ میں با آسانی مطمئن نہیں ہوتا۔ اس دوران عمران شاہد بھنڈر کی کتاب 'فلسفہ مابعد جدیدیت' بھی منظر عام پر آئی۔ تاہم بعض متنازع معاملات پر غیر ضروری فوکس اور خبطِ فضیلت نے کتاب کی افادیت کو مجروح کر دیا۔

میرا مسئلہ مشیخیت کبھی نہیں رہا۔ میں حتمیت کے کسی دعوے کو نہیں مانتا اور نہ ہی بڑ ہانکنے کا قائل ہوں۔ میرا مقصد نئی ادبی/تنقیدی تھیوری کے کسی نئے ماڈل کو دریافت کرنا بھی نہیں۔ میں تو چاہتا ہوں کہ فلسفہء مابعد جدیدیت کے اس اساسی جوہر کی تفہیم کر سکوں اور ان اختلافی امور کی نشاندہی کر سکوں جو تفکری سطح پر مابعد جدیدیت کو جدیدیت سے ممتاز کرتے ہیں۔ چونکہ یہ کام الگ نوعیت کا تھا اس لیے میں نے طے کر لیا کہ اپنے مطالعہ کو صرف انگلش زبان میں مابعد جدیدیت کی خالص نظری مباحث پر لکھی گئی کتابوں اور مضامین تک محدود رکھوں تاکہ براہ راست افہام و تفہیم ممکن ہو سکے۔ اب مسئلہ کتابوں کی فراہمی کا تھا۔ اس سلسلے میں چند قریبی دوستوں کی فراہم کردہ کمک کے علاوہ میرے بڑے بیٹے نوخیز نے دبئی سے اور منجھلے بیٹے دلآویز نے لندن سے اس موضوع سے متعلق بہت سی کتابیں ارسال کر کے میری مشکل آسان کر دی۔ میں ان کے لیے دعا گو ہوں۔ اگر یہ کتابیں میسر نہ ہوتیں تو وہ مختصر تحریر جو مضمون نہ بن سکی کتاب کی صورت کیسے اختیار کر پاتی۔ زیرِ نظر کتاب مابعد جدیدیت کو تاریخ اور فلسفہ کے تناظر میں سمجھنے اور سمجھانے کی ایک کوشش ہے۔ اس میں تاریخِ تصورات کے ارتقائی سفر کو ایک بیانیہ کی صورت دی گئی ہے۔ قرونِ وسطیٰ سے اکیسویں صدی کی دوسری دہائی تک یہ سفر خاصا دلچسپ مگر دشوار ہے۔ کتاب میں سہل اور عام فہم اسلوب برتا گیا ہے۔ اس کے باوجود قاری کی توجہ اور ارتکاز کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کتاب میں بہت سی کوتاہیاں ہوں گی۔ اگر آپ ان کی نشاندہی کریں تو یہ آپ کا حق ہے اور فریضہ

بھی۔ بہت سے ایسے نکات ضرور ہوں گے جن سے اختلاف نہ کرنا قرین قیاس نہیں۔

ان چند ابتدائی گزارشات کے بعد آکسفورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر ایمریٹس ڈاکٹر کیتھ وارڈ، معروف افسانہ نگار اور بریڈفورڈ کے ادبی منظرنامے کے رُوحِ رواں مقصود الٰہی شیخ، ایسٹ لندن کی مشہور ادبی شخصیت اور ماہرِ اقبالیات شریف بقا کی عنایات کا تشکّر کے ساتھ ذکر بھی مجھ پر واجب ہے۔ ان حضرات نے گزشتہ سال انگلستان میں قیام کے دوران مجھے بہت زیادہ محبت اور توقیر سے نوازا۔ میں ان کا زیرِ بارِ احسان ہوں۔ اس کتاب کی تکمیل میں ان صاحبانِ علم و دانش کی حوصلہ افزائی ناقابلِ فراموش ہے۔ اس گزارش کے علاوہ میں ان تمام اربابِ فکر و نظر کا بھی سپاس گزار ہوں جن کی تصنیفات سے میں نے اکتسابِ فیض کیا۔ آخر میں اپنے دوستوں پروفیسر طفیل بسمل اور اشفاق سلیم مرزا کا شکریہ ادا کرتا ہوں جن کی پیہم تحریک اس کتاب کی تکمیل کا باعث ہوئی۔

ڈاکٹر اقبال آفاقی

ایف۔۱۱/۳، اسلام آباد

ابتدائیہ

زیرِ نظر کتاب انسانی تفکر کے تین ممتاز ارتقائی مراحل کی ایک مختصر روداد ہے۔ آدمی جب سے انسان کی جون میں آیا ہے، حقیقت اور صداقت کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ استعجاب و استفسارو تفکر اس کی گھٹی میں ہے اور تخیل کی فراوانی اس کا تخلیقی مقدر۔ ہر لحظہ بدلتے آسمان کے بھیدوں کو پا لینے کی لگن اس کا خاصا ہے۔ دنیائے ہست و بود کے مقاصد اور اشیاء و مظاہر کی قدر و قیمت کو جاننے کی خواہش نے اسے ابتدا سے ہی بے قرار رکھا ہے۔ یہی وہ اعلیٰ وقوفی خصوصیات ہیں جنھوں نے اسے عالم حیوانات میں ممتاز و سرفراز کر دیا۔ پرانے عہد نامے میں باغ عدن کی کہانی اُس بے قراری، استعجاب اور جستجو کی تمثیلی روداد ہے جس کے مطابق انسان نے علم کے درخت کا انتخاب کیا تھا، ابدیت کے درخت کا نہیں۔ جب کرۂ ارض پر شعوری زندگی کی شروعات ہوئی ہوں گی تو سب سے پہلے وقت کی تبدیلیوں نے انسانی متخیلہ کو مہمیز دی ہوگی۔ وہ دیکھتا ہوگا کہ وقت کبھی ایک سا نہیں رہتا بلکہ چلتا رہتا۔ صبح، دوپہر، شام۔ بعض اوقات تو آناً فاناً تبدیل ہو جاتا۔ ایک دم مخالف سمت سے ہوائیں چلنے لگتیں اور وادیاں برف سے ڈھک جاتیں یا سرسبز میدانوں کو صحرائی ٹیلوں میں تبدیل کر دیتیں۔ کچھ ایسی ہی تیز دھار کیفیات میں انسانی ذہانت نے نشو و نما پائی تھی۔ چنانچہ تغیر و تبدل انسانیت کی فطرت میں ہے۔ اگرچہ ذہانت داخلی سطح پر پُرسکون جھیل کی طرح ہے، لیکن خارجی سطح پر انتہائی متلون مزاجی کا مظاہرہ کرتی رہی ہے۔ یہ بھی ذہانت کی سرشت میں شامل ہے کہ حاضر و موجود کی دیواروں کو گرانے کے لیے مسلسل مضطرب رہتی ہے۔ اس کی مثال اس خانہ بدوش کی سی ہے کہ ایک جگہ ٹک کر بیٹھ جانا جس کا شیوہ نہیں ہوتا۔ ذہانت کو جہاں بہترین ماحول اور واقعات کی مناسب ترتیب ملتی ہے، عناصر میں تناسب اور توازن فراہم ہو جاتا ہے، وہاں ایک نیا باغ عدن آباد کر لیتی ہے اور پھر زندگی کو کچھ اس طرح سنہرے جسموں، سریلی آوازوں اور چمکتے

تصورات سے بھر دیتی ہے کہ آسمان پر ستارے بھی حسرت سے دیکھتے رہ جاتے ہیں۔

یورپ کی نشاۃِ ثانیہ بھی اسی قسم کی طلسماتی واردات ہے۔ وقت کے اس دورانیے میں یورپی ذہانت نے آناً فاناً معجزے دکھانا شروع کر دیئے تھے۔ تخلیقی تحرک میں خصوصاً بے پناہ اضافہ ہوا۔ لامحدود تک رسائی پانے کی تگ و دو کی شروعات ہوئیں، سائنسی کونیات کی ایک سے ایک نئی جہت دریافت ہونے لگی۔ خصوصاً انقلاب فرانس کے بعد سائنسی اور سماجی دنیا میں حیرت انگیز مگر انتہائی مفید اکتشافات و ایجادات سامنے آئیں۔ انیسویں صدی میں سائنس اور ٹیکنالوجی نے اس قدر ترقی کی کہ یوں محسوس ہونے لگا جیسے انسان جلد ہی اس چوتھی کھونٹ کو بھی دریافت کر لے گا جس کی جستجو میں وہ اساطیر کے دور سے برسرِ پیکار ہے۔ ڈارون، آئن سٹائن، فرائیڈ، نطشے وغیرہ کے انکشافات چوتھی کھونٹ تک رسائی کی بے انت کوششوں کا تسلسل ہیں۔ چوتھی کھونٹ کیا ہے؟ کشفِ حقائق کا وہ خفیہ راستہ جو ان ابعاد و جہات تک لے جا سکتا ہے جو ابھی تک انسان کے ذہن سے پوشیدہ ہیں۔ ان ابعاد و جہات کی تلاش باغِ عدن کی صبحوں سے جاری ہے۔ انسان قرنوں سے بابِ پیدائش کے اس مقدس جملے کا ورد کر رہا ہے: "Let there be light" بے شک زندگی کے بہت سے تاریک گوشے علم و تفکر کے معجزوں سے مستنیر ہو چکے ہیں لیکن اندھیرا ہمارے گرد و پیش میں اب بھی موجود ہے۔ ابھی بہت کچھ باقی ہے جسے ماسکہ شعور میں آنا ہے۔ روشنی کا سفر ہے کہ مدام جاری ہے۔ تخلیقی عمل دعاؤں کی طرح ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے۔ حتمیت کا دعویٰ کوئی نہیں کر سکتا۔ اقبال کا ایک مشہور شعر ہے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اقبال کی اس شعر سے مراد یہ ہے کہ کائنات کی تکمیل ابھی تک نہیں ہوئی۔ اس لیے مسلسل پھیل رہی ہے۔ زندگی مسلسل آگے بڑھ رہی ہے۔ وقت کے کینوس پر ابھی بہت کچھ معرضِ وجود میں آنا ہے۔ بہت سی صورتوں نے نکھرنا اور بہت سے چہروں نے سنورنا ہے۔ ان گم شدہ (Curled in) ابعاد کو منکشف ہونا ہے جو Genesis کے دوران کہیں روپوش ہو گئی تھیں۔ جب تک یہ گم شدہ ابعاد دریافت نہیں ہوں گی، تخلیقی معجزے رونما ہوتے رہیں گے۔ زندگی کی گوناں گوں تعبیریں سامنے آتی رہیں گی۔ انسان کائنات کی بہتر سے بہتر تفہیم کے لیے سرگرداں

رہے گا۔ روشنی کے سفر کا یہی قرینہ ہے اور علمیات و کونیات کی یہی بنیاد بھی۔ یہاں لکیر کے فقیروں کا کوئی کردار ہے نہ مقام۔ بقول اقبال ''طرزِ کہن پر اڑ جانا شرف انسانیت کی تضحیک و تذلیل ہے۔'' شرف انسانیت اسی میں ہے کہ تبدیلیوں کو تسلیم کر لیا جائے۔ ایک ہی قابلِ قدر اُصول ہے: ''ثبات اک تغیر کو ہے زمانے میں'' جو سر تسلیم خم نہیں کرتا، اسے معدومیت کی ہوائیں اُڑا کر تحت الثریٰ میں پھینک دیتی ہیں۔

اگر ہم فکری ارتقا کے محولہ مراحل کا تعین زمانی تقسیم کے حوالے سے کریں تو تین بڑے ادوار سامنے آتے ہیں۔ پہلا دور دس ہزار قبل مسیح سے چودہ سو پچاس بعد از مسیح تک پھیلا ہوا ہے۔ اس دور کی اہم ترین خصوصیات اساطیری ماورائی تفکر ہے جس کی بنیاد پر یہ طے کر لیا گیا کہ کائنات کی حقیقت اولیٰ (The Ultimate Reality) ماورائی، مثالی اور مقدس ہے۔ چنانچہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس حقیقت سے متعلق ہر دعوے یا خیال کی تقدیس کرنا ضروری ہے۔ اس اصول کو صداقت (Truth) اور خیر (Good) کا عمومی معیار تسلیم کر لیا گیا۔ چونکہ حقیقت اور صداقت تک رسائی کا کام آسان نہیں، اس لیے صاحبان الہام و وجدان کا واسطہ ضروری ہے جو زمین کو آسمان کے رازوں سے مالا مال کر سکیں۔ لہٰذا پروہتوں اور شامنوں کے سماجی تفوق اور تعظیم کو لازمی قرار دیا گیا۔

اس دور میں علمیات (Epistemology) کا شعبہ چند منتخب اور مقدس لوگوں سے منسلک نظر آتا ہے۔ دعویٰ یہ کیا گیا کہ چونکہ عامتہ الناس کی اکثریت قربت خاص کے شرف سے محروم ہے اس لیے اُسے علم کی نہیں عقیدے پر کار بند رہنے کی ضرورت ہے۔ ان کا فرض خیر و برکت اور نجات کے لیے طے شدہ عقیدے / تصور / مہابیانیے کا اتباع ہے۔ اساطیری عہد میں سماج، سیاست، معیشت اور فنون لطیفہ سب کسی نہ کسی داستان کو محور بنا کر زندگی کی روداد بیان کرتے نظر آتے ہیں۔ سمیری انومالش اور بابلی گل گامش، ہندی دیو مالا اور یونانی دیوتاؤں کے قصے اس سلسلے کی وقیع مثالیں ہیں۔ مجموعی طور پر اس اساطیری یا نیم مذہبی عہد کی دو اہم خصوصیات ہیں: (1) ابتدائی مذہبی اور (2) زمان کا دائروی نظریہ۔ آسمان کی بادشاہت کے اس عہد میں وقت کچھوے کی چال چلتا رہتا اور پھر طلسماتی انداز میں لوٹ آتا۔ آریاؤں کا سنسار چکر کا عقیدہ وقت کی اسی دائروی تشریح کا شاخسانہ ہے۔ آریائی اقوام کی تاریخ کا ہر دور آوا گونی محور کے گرد گھومتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں تاریخ کا کوئی واضح تصور موجود نہیں۔ جب ایک ہی کہانی بار بار

لوٹ آتی ہو تو تاریخ نویسی کے چکر میں کون پڑتا ہے۔ یہ تو ابراہیمی نسل کے دانشوروں کا خاصا ہے کہ انھوں نے مستقیم اور غائی وقت کے تصور کو دنیا میں سب سے پہلے متعارف کرایا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ پورا عبرانی عہد نامہ وقت کے مستقیمی اور غائی تصور سے سرشار ہے۔ لیکن یہاں یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ وقت کے بہاؤ کا خالص تاریخی تصور بہت بعد میں رونما ہوا۔

وقت کے مستقیمی تصور نے اس خالص مذہبی ادراک کو جنم دیا جس کی بنیاد ابتدا و انتہا، جزا و سزا، آزادیٔ ارادہ و تقدیر اور رحمان و شیطان ایسے متخالف تصورات پر رکھی گئی۔ اس عہد کا کمال یہ ہے کہ انسان کی لسانی فکر نے Binary opposites کا ایک واضح تعقل قائم کر کے ہمہ گیر قدری نظام کے تعین کی شروعات کیں۔ جہاں تک اس عہد کے تاریخی تخمینے کا تعلق ہے، ماہرین کے نزدیک یہ عہد ایکسیل (Axial) دور سے کلاسیکی قدامت پسندی کے زمانے تک پھیلا ہوا ہے۔ اور اب تک تاریخ کے اوراق میں زیر زمین دریا کی طرح رواں دواں ہے۔ انیسویں صدی میں جب جدیدیت پورے عروج پر تھی تو فیورباخ، ڈارون، فرائیڈ، جیمز فریزر اور مارکس اور منطقی اثباتیت کے حامی مفکرین نے مذہبی تصور حیات کو لایعنی اور لغو کہہ کر اسے تاریخ کے اوراق سے خارج کرنے کی ازحد کوشش۔ لیکن ان کی تمام تر مساعی کے باوجود دنیا بھر میں مذاہب کی اپیل کم نہیں ہوئی۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ دو عظیم جنگوں کی تباہ کاری نے سائنسی اور منطقی اور جدلیاتی عقل کی اجارہ داری کو مسمار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ دوسری وجہ یہ کہ سوویت نظام کی ٹوٹ پھوٹ سے دہریت کی شکست فاش نے مذہبی روایات کے تحفظ اور تقویت کے راستے کھول دیئے۔ اگر ایک طرف مرکزی ایشیاء کی سوویت ریاستوں میں اسلام تیزی سے بحال ہوا ہے تو دوسری طرف ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں نیو کانز (Neo Cons) کی بنیاد پرستی کو غلبہ حاصل ہوا۔ جہاں تک اسلامی دنیا کا تعلق ہے، مراکش سے انڈونیشیا تک سب ممالک میں ایک چیز بالکل واضح نظر آتی ہے۔ بنیاد پرستی کی طرف تیزی سے واپسی۔ یہ سب تبدیلیاں مارکسی نظریہ سازوں کے لیے ناقابل جواز ہی نہیں ناقابل فہم بھی ہیں۔ لیکن اگر ٹھنڈے دل و دماغ سے سوچا جائے تو یہ تبدیلیاں کچھ حیران کن نہیں۔ ماہرین تواریخ و آثاریات بہ خوبی جانتے ہیں کہ مذہب کی تجدید ایک مسلسل عمل ہے۔ اس کا آواگونی احیاء (Reincarnation) ہر عہد میں ہوتا رہا ہے۔ یوں کہیے کہ مذہب وہ ققنس ہے جو اپنے ہی شعلوں کی راکھ سے دوبارہ جنم لیتا اور از سر نو سرمدیت کے راگ

الا پنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے کلاسیکی مذاہب یہودیت، اسلام، مسیحیت، ہندومت اور بدھ ازم تمام تر حادثات کے باوجود پورے جاہ وجلال کے ساتھ اپنے اپنے حلقۂ اثر میں اب بھی قائم ودائم ہیں۔ عقیدت مندوں کا جوش وخروش کہیں بھی سرد نہیں ہوا۔ ان پانچ مذاہب کی حاضرو موجود اور مستند اشکال کے ہمراہ افلاطون کی مثالیت پسندی اور ہیگل کی جدلیاتی مابعد الطبیعیات کا شمار بھی لازمی ہے کہ یہ فلسفیانہ نظام کلاسیکی قدامت پسندی کو نظریاتی کمک فراہم کرنے کا سبب رہے ہیں۔

حقیقت کی تفہیم کا سائنسی معیار جدیدیت کے دور کا خاصا ہے۔ جدیدیت کا ظہور 1750ء کے اردگرد کے زمانے میں ہوا۔ انقلاب فرانس نے اس کی آبیاری کی جس کے نتیجے میں کلاسیکی قدامت پسندی کو پسپا ہونا پڑا۔ جدیدیت نے ایک ایسے تصور جہاں کو جنم دیا جس میں وحی اور الہام کی بجائے عقل کو اور سند کی بجائے تجربے کو فوقیت دی گئی۔ زندگی کی اساطیری اور مذہبی تشریحات کی بجائے سیکولر طرز فکر کو امتیاز حاصل ہوا۔ مارکسی آئیڈیالوجی اسی طرزِ فکر کا نقطۂ عروج تھا۔

زندگی کی سیکولر تشریح کی شروعات خود کیتھولک مذہب کے بطن سے برآمد ہوئیں جب رومن چرچ کی مرکزیت کو عقیدے سے خارج اور مذہب کی مطلق حاکمیت کو سیاست سے نکال باہر کیا گیا۔ متکلمانہ الٰہیات اور نظریہ شفاعت ایسے عقائد مسترد کردیے گئے۔ پاپائے روم اور ویٹیکن کی مطلق العنانیت کے خلاف بغاوت میں مارٹن لوتھر، جان کیلون اور ژونگلی نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ یہ تینوں حضرات خود بھی باعمل پادری تھے۔ ان حضرات نے یورپ کے مختلف ممالک میں ریفرمیشن تحریک کی بنیاد رکھی۔ یہ باغی پادری اس پر مصر تھے کہ دین مسیح کا روحانی سرچشمہ پاپائیت نہیں بذاتِ خود بائبل (Sola Scriptura) ہے۔ انفرادی روحانی تجربہ ہے۔ شرعی قوانین اہم نہیں، انفرادی ضمیر اہم ہے جو روح الامین کی اعانت سے زندگی کے درست فیصلے کرتا ہے۔ انسان کی نجات پاپائے روم کی بجائے انفرادی طور پر ہر فرد کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ نجات کا فیصلہ اعمال کی بنیاد پر ہوگا، شفاعت کی بنیاد پر نہیں۔ لوتھر نے انفرادی روحانی تجربے کے فیوض وبرکات پر زیادہ زور دیا اور خود کو نئے عہدنامے کے ترجمے اور تبلیغ تک محدود رکھا۔ جب کہ کیلون اور ژونگلی دونوں مسیحی زندگی کی سماجی اور سیاسی اصلاح اور فلاح کو زیادہ اہمیت دیتے رہے۔[1] مذہبی اصلاح پسندی کی یہ

انقلابی تحریک بالآخر جدیدیت کے اس انقلاب پر منتج ہوئی جس نے مغربی یورپ میں نہ صرف پاپائی مذہب کی اجارہ داری کو مسترد کر دیا بلکہ جاگیردارانہ سماج کی راہیں بھی مسدود کر دیں۔ اصلاح پسندی کی اس تحریک نے بالآخر سماج میں جمہوری تبدیلیاں لا کر بے پناہ معاشی ترقی کے دروازے بھی کھول دیئے۔ چنانچہ عدم مرکزیت، جمہوریت، قومی ریاست اور فری مارکیٹ ایسے جدید تصورات کو پروٹسٹنٹ تحریک کی تاریخ سے بہرصورت الگ نہیں کیا جا سکتا۔(2)

جدیدیت کا معرکہ خیز کارنامہ یہ ہے کہ اس نے بائبل کی جگہ فلسفہ اور سائنس کو تقدیس عطا کی۔ عقائد پر عقلیت، اثباتیت اور تجربیت کو فوقیت دی۔ انفرادی روحانی نجات کی بجائے غربت و نکبت سے نجات کے لیے جدوجہد کی۔ مذہب کی جگہ سیکولر علم کو طاقت کا سرچشمہ قرار دیا جس کے نتیجے میں صنعتی انقلاب معرضِ وجود میں آیا۔ معاشی ترقی کو سب سے زیادہ ترجیح دی گئی۔ اس سلسلے میں طے یہ ہوا کہ دید کو شنید پر اور تجربے کو سند پر ترجیح دی جائے گی۔ وہبی علم کا تصور بے بنیاد ہے، مابعد الطبیعیات ناممکن ہے۔ اس کی جگہ علمیات (Epistemology) کو مرکزیت دینا ضروری ہے۔ استقرائی عقل کی رہنمائی کو ہر میدان میں قبول کر لینے میں ہی سب کی عافیت اور فلاح ہے۔ اس طرح جدیدیت کو لوتھر کی چلائی ہوئی ریفرمیشن کی تحریک کا منطقی انجام بھی کہا جا سکتا ہے۔ لوتھر کی تحریک کو عروج تک پہنچانے والوں میں لاک، ہیوم، والٹیر، ڈیڈرو اور کانٹ سرفہرست ہیں۔ جدیدیت نے تاریخ کے ابدی تصور کو منسوخ کر کے مستقیمی (Linear) تصور کو تقویت دی۔ جدیدیت کا عہد فتوحات و انکشافات و ایجادات کا عہد تھا جس نے یورپی انسان کو ابدی مایوسی اور بے بسی کے جال سے باہر نکال کر یقین، حوصلے اور امید سے سرشار کر دیا۔ اسے سپرمین بنا دیا۔ یہاں تک کہ اس کی بے مثال جدوجہد نے اسے دنیا کے تمام براعظموں کا مالک بنا دیا۔ اس کے علم کی بے پناہ اُڑان اور اس کے لازوال حوصلوں نے اسے یہ حق عطا کیا کہ کائنات پر حاوی ہونے کے خواب دیکھے۔ یہ سوچنا اس کے لیے اب ممکن تھا کہ وہ جست بھر کر ان دنیاؤں تک پہنچ سکتا ہے جو ستاروں سے آگے کہیں آباد ہیں۔ ایچ جی ویلز کی Time Machine اسی سلسلے کے تصورات کی ایک کڑی ہے۔ چنانچہ اگر انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب نے اسے یقین اور رجائیت کی دولت سے مالا مال کیا تو بیسویں صدی کی سپیس ٹیکنالوجی نے اس کے ذوق پرواز کی تکمیل کر دی۔ روس کے خلائی جہاز سپتنک نے پہلی دفعہ زمین کی کشش ثقل کو توڑ کر انسان کے

خوابوں کو حقیقت میں بدل دیا، یہاں تک کہ بات اسٹار وارز ٹیکنالوجی تک جا پہنچی۔

روشن خیال تہذیبی پروجیکٹ کا منفی رخ علم کی طاقت کے سائنس، ٹیکنالوجی، معاشرت اور سیاست میں استحصالی نفاذ سے سامنے آیا۔ یہ تسلیم کر لیا گیا کہ سائنسی میتھڈ کو ترقی دے کر ہی ہم دنیا کو نظم و استحکام اور مفاہمت و مسرت فراہم کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر وہ شخص جس نے طاقت کے سرچشموں کا سراغ پا لیا، وہ نرگسیت کی حد تک خود کو حق بجانب سمجھتا تھا کہ دنیا کی مسیحائی کے نام پر دنیا پر حکومت کرے۔ روشن خیالی پروجیکٹ کا یہ طرہ امتیاز ہے کہ اس نے جدیدیت کے تمام ادوار میں یورپ کو بڑی تعداد میں مسیحا فراہم کیے۔ ایک پوری نسل تھی جو Will to Power میں پورا ایمان رکھتی تھی اور برتری کے کامپلیکس کا شکار تھی، جس نے علم کی طاقت اور عقل کی آفاقیت کو دنیا بھر میں غلبہ پانے کے لیے استعمال کیا، جس نے قانون اور نظم و ضبط کو مذہبی خناس کی طرح مقدس امانت بنا لیا۔ اس خناس نے دولت کی پرستش اور بے انت مشینیت کے علاوہ فاشزم، نازیت اور بالشویکی مارکسیت کو دنیا میں مضبوطی سے قدم جمانے کا جواز اور حکمرانی کے وافر مواقع فراہم کیے۔ زغمنٹ باؤمین اس خناس کو بجا طور پر دنیا میں سامراجیت کے پھیلاؤ کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔[3] اس طرح جدید تہذیب کا وہ Ambivalent اور Ambigous کردار سامنے آیا جس نے شرف انسانیت سے متعلق آزادی و خودمختاری کے دعوؤں کو علم، مشین اور سائنس کے ذریعے دنیا پر نو آبادیاتی تسلط کے لیے استعمال کیا۔ یوں وہ افسوس ناک صورتِ حال سامنے آئی جس نے علم کی طاقت کی بنیاد پر چار دانگ عالم میں یورپی سامراج کے پرچم گاڑ دیے۔ مشنری نابغوں نے جواز یہ پیش کیا کہ دنیا میں صرف مسیحی شفاعت کے ذریعے ہی دنیا کی فلاح اور نجات ممکن ہے۔ اس کے بغیر افریقہ و ایشیا کی پس ماندہ اقوام کو بدحالی اور وحشت کے چنگل سے آزاد کرانا ناممکن ہے۔ سیکولر دانشوروں نے اسے سفید آدمی کی ذمہ داری (White man's burden) کا نام دیا اور استدلال کیا کہ تیسری دنیا کو تہذیب سکھانے اور علم کی دولت سے مالا مال کرنے کے لیے سامراجیت ایک ایسی لازمی برائی ہے جس کو تسلیم کیے بغیر چارہ کار نہیں۔ جب تک افریقہ کے سیاہ فام اور امریکہ کے سرخ ہندی قبائل اور ایشیا کی جاہلیت پرست اقوام تہذیب کے دائرے میں نہیں آجاتیں ان کو شرف انسانیت کے دائرے میں لانا ناممکن ہے۔ اس قسم کے دلائل کا اصل مقصد بقول ایڈورڈ سعید ان جرائم کی پردہ پوشی تھا جن سے

نوآبادیات کی تاریخ اٹی پڑی ہے۔اصل قانون وہی تھا جوفراعین کے دور سے نافذ العمل ہے یعنی زر، زن اور زمین پر حق ملکیت اس کا ہوتا ہے جو زیادہ طاقتور ہوتا ہے۔اس کی شروعات جنگل کے قانون سے ہوئی ہیں۔ چنانچہ یورپ کی نوآبادیاتی تاریخ میں تہذیب، آزادی، شرف انسانیت، خودی اور خودداری ایسے تصورات فکشن سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔

تہذیب جدید کا تیسرا بھیانک پہلو عقل محض پر بے پناہ انحصار تھا جس کے برے ثمرات کی نشاندہی مابعد جدیدیت کے حامی مفکرین نے بالوضاحت کردی ہے۔ جیکوئیس ایلول (The Technological Society) کے بقول سائنس نے ٹیکنیک کو فرینکن سٹائن کا دیو بنا دیا ہے۔جیکوئس ایلول کے مطابق ٹیکنیک سے مراد وہ عقلی اور حسابی طریق کار ہے جس کی اہم خصوصیات تنظیم، استعداد اور سرعت رفتاری پر ایمان ہے۔لیوس ممفورڈ (Myth and Machine) نے دعویٰ کیا کہ ٹیکنالوجی کے بے انت استعمال نے انسان کو فطرت سے یکسر الگ کر دیا ہے۔ چارلس ریش (Greening of America) نے انسان کو اس جنگلی شیر سے تشبیہ دی جو شہر کے چڑیا گھر میں بہ رضا و رغبت زندگی بسر کر رہا ہے۔گویا عقلیت پسندی نے انسان کو ڈارون کے اس جانور میں تبدیل کر دیا ہے جو بقائے بہترین کو حکم مطلق (Categorical Imperative) مان کر زندگی کرنے پر مجبور ہے، مسیحی اخلاقیات کی فراہم کردہ خیر وشر کی تمیز جس کے لیے فرسودہ ہو چکی ہے۔ ضمیر کے قانون اور شرف انسانیت کے اصول کی جگہ لذتیت پرستی اور افادیت پسندی کے اُصولوں کو فوقیت دی گئی۔خیالات وافکار کی ایک فوقیتی ترتیب سامنے آئی جو علم کو مجنونانہ انداز میں بروئے کار لا کر زندگی کی صفاتی جہت کو برباد کر رہی ہے جس کے نتیجے میں شہروں میں مغائرت اور منافقت کو عروج حاصل ہوا ہے۔اس سماجی بیماری سے نہ صرف سیکولر لوگ ہی متاثر ہوئے بلکہ مذہبیت کے حامی بھی اس کا شکار ہوئے ہیں۔ اوڈورنو (Odorno) اور ہورکہیمر (Horkheimer) نے اپنی مشترکہ کتاب 'روشن خیالی کی جدلیت' میں اپنے عہد کے مسیحیوں کے بارے میں لکھا ہے:

''یہ وہ لوگ ہیں جو بغیر ایمان کے ایمان رکھتے ہیں۔ان کو اپنے علم کی صداقت کے بارے میں پختہ یقین ہے۔''[4] انسانی صورت حال کو مزید خراب کرنے میں منطقی اثباتیت (مشہور نام کارنپ، شلک، ویزمین وغیرہ) کا زبردست کردار ہے جس نے انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی شروعات میں سائنسی منہاج کو مہا اسطور میں تبدیل کر دیا تھا اور اس کے مرکزی اصول

(Verification) کو معیار بنا کر فلسفہ، سماجیات، اخلاقیات، آرٹ اور مذہب کے بارے منفی فیصلے صادر کیے۔ منطقی اثباتیت نے فلسفے کو فضول، مابعد الطبیعیات کو ناممکن، ایمانیات کو لایعنی اور آرٹ اور اخلاقیات کو جذباتیت قرار دے کر سائنس کے کوڑے دان میں پھینک دیا۔ اس طرح روشن خیالی پروجیکٹ کے وہ منطقی نتائج برآمد ہوئے جنھوں نے طاقت کی پرستش، سائنس کی مطلقیت، ساختیات کی مرکزیت، نسل پرستی اور اخلاقیات کی فوقیتی ترتیب پر اصرار کیا۔ ان انتہا پسند افکار کا مجموعی نتیجہ یورپ میں فسطائی دہشت گردی اور نازی غارت گری کی صورت میں رونما ہوا۔ اُدھر روس میں بالشویکی انقلاب برپا ہوا جس نے عظمت انسان کے نام پر انسانیت کی تذلیل کی اور نظریے کے نام پر قتل عام کو مباح قرار دے دیا۔ کوّے کے انڈے سے کوّے کا بچہ ہی برآمد ہوتا ہے اور شیطنت کے پیٹ سے عفریت اور آسیب ہی جنم لیتے ہیں۔ یہ وہ منطقی صورت حال ہے جس کو سامنے رکھ کر سپنگلر اور اقبال دونوں نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے مغربی تہذیب (بہ معنی جدیدیت) کے زوال (خودکشی) کی پیش گوئی کی۔ دوسری جنگِ عظیم کی ہمہ گیر تباہ کاریوں نے اقبال اور سپنگلر کی پیش گوئیاں ایک حد تک درست ثابت کر دیں۔

دوسری جنگ عظیم (جسے شہری آبادیوں کے خلاف جنگ بھی کہا جاتا ہے۔ تصدیق کے لیے آش وز کی چمنیوں سے اُٹھنے والا دھواں کافی نہیں تو اور کیا ہے؟) کے آواخر میں مزاحمتی تفکر وجودیت کی صورت منظر عام پر آیا۔ دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ وجودیت کی اساس نطشے کی رجائیت سے زیادہ شوپنہار کی قنوطیت پر استوار نظر آتی ہے کیونکہ وجودیت کا منظر نامہ تاریخی صورت حال کے حوالے سے تنہائی، اضطراب، خوف، داخلیت داری اور قنوطیت کا آئینہ دار ہے۔ اس میں انسانی شعور یورپ کی مخصوص صورت حال کے نتیجے میں ایک ایسے ویسٹ لینڈ کی صورت میں سامنے آیا ہے جس میں ہر مثبت قدر خاک وخون میں لتھڑی نظر آتی ہے، جس میں انسانیت کو ہر طرف تشکیک، لغویت اور منفیت کا سامنا ہے۔ دو عظیم جنگوں کی بربادی نے یورپ کو ایک ایسے بدحال اور دروں بیں (Introvert) بوڑھے میں تبدیل کر دیا جس کا ماضی تو زندہ تھا لیکن حال مر چکا تھا (اس وقت میرے ذہن میں ہیمنگ وے کا مختصر ناول Old Man and the Sea آ رہا ہے جس کا مرکزی کردار بوڑھا ملاح سانتیاگو ہے۔ سانتیاگو جو بہادر اور کڑیل مچھیرا ہے لیکن بوڑھا اور تنہا ہے۔ بے یار و مددگار اور مغرور لیکن احساس برتری سے لبریز۔ وہ اب بھی مغربی افریقہ کے

ساحلوں پر دھاڑتے شیروں سے مقابلے کے خواب دیکھتا اور آسمان سے جنگ آزما ہونے کے منصوبے بناتا ہے۔ ایک دن وہ خلیج میکسیکو کے گہرے نیلے پانیوں میں مچھلی کا شکار کرتے ہوئے ایک سینہ زور وہیل سے نبرد آزما ہو جاتا ہے۔ وہ جان کی بازی لگا کر وہیل کو گھائل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ لیکن افسوس وہ تمام تر کوشش بسیار کے باوجود اسے شارکوں سے بچا نہیں سکتا۔ ساحل تک آتے آتے صرف وہیل کا ڈھانچہ بچ جاتا ہے۔ آخری سین میں وہ اپنے لکڑی کے کیبن میں ردی اخباروں کے بستر پر سویا ہوا نظر آتا ہے۔ باہر بندرگاہ پر لوگ وہیل کے ڈھانچے کو دیکھ کر تعجب اور ستائش کا اظہار کر رہے ہیں۔

میرے خیال میں ہیمنگ وے کا یہ ناولٹ یورپ کے اس انسان کی کہانی ہے جو بہادر، وجیہہ اور روشن خیال تھا لیکن جسے فسطائی شارکوں، نازی بھیڑیوں، بالشویکی ریچھوں نے اپنے ہی ملکوں میں شکست سے دوچار کر دیا تھا۔ یہ اس بہادر مگر شکست خوردہ انسان کی کہانی ہے جو قیامتوں سے گزر کر سوچتا ہوگا کہ کیا اب بھی کوئی چیز ایسی موجود ہے جسے بچایا جا سکے؟ کیا اب بھی انسان کو تمام اشیاء کا معیار کہا جا سکتا؟ کیا اب بھی جو چیز عقل محض قبول کرتی ہے وہی سچ اور خیر ہے؟ کیا عقل محض کو عملی زندگی میں تمام فیصلوں کا آخری منصف قرار دینا گلے میں پھندا ڈالنے کے مترادف نہیں؟ کیا سائنسی معروضیت اور غیر جانبداریت قابل قدر اور سود مند سچائیاں ہیں؟ کیا سائنسی علم واقعی ترقی، استحکام اور تکمیل ذات کی ضمانت ہے؟ کیا ہر وہ چیز جو مختلف، اجنبی اور بدنظمی کا شکار ہے واقعتاً غلیظ، لغو اور غیر صحت مند ہے؟ کیا نظریے کی پرستش خودکشی کے مترادف نہیں؟ یہ وہ سوالات تھے جنھوں نے دوسری جنگ عظیم کے دوران اور بعد میں مغربی ممالک میں ایک کہرام برپا کر دیا۔

اس بھیانک صورت حال کے خلاف آرتھر کوسلر، ہیلر، اکس موراویہ، بریخت، مان اور ہرمن ہیسے وغیرہ نے اپنے اپنے انداز میں احتجاج کی صدائیں بلند کیں۔ ان سے پہلے ٹی ایس ایلیٹ 'ویسٹ لینڈ' میں جدیدیت کا نوحہ لکھ چکا تھا لیکن اصل کام سارتر اور اس کے ساتھیوں نے کر دکھایا۔ اس نے کہرام کے درمیان سے اُٹھ کر رہنمائی کا فریضہ سنبھال لیا اور اعلان کر دیا کہ انسان کے وجود کے سامنے کسی نظریے، کسی آئیڈیالوجی کی کوئی حیثیت نہیں۔ سب سے بڑی سچائی خود انسان ہے۔ سچائی اور طاقت کے نام پر انسانیت کی بھینٹ نہیں دی جا سکتی، جو ایسا کرتے ہیں وہ انسان نہیں درندے ہیں۔ نظریات اور ضابطے انسانیت کے خلاف انسانیت دشمن محاذ آرائی کا

شاخسانہ ہیں۔ یہ ان لوگوں کی ایجاد ہیں جو اپنے مفادات کی آڑ میں بیٹھ کر آزاد انسان کے خلاف فیصلے کرتے ہیں۔ سارتر ان لوگوں کو حرامی (Slaud) قرار دیتا ہے۔ اس نے کہا: زیست اہم ہے جنگ نہیں۔ انسانی آزادی کے مخالف سارے نظام بدکاری کا سرچشمہ ہیں۔ نظریاتی فیصلوں کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ مذہبی اور اخلاقی اصول کتنے ہی ارفع کیوں نہ ہوں آزادی کو محدود کرتے ہیں، اس لیے محل نظر ہیں۔ فرد کو ہر قیمت پر آزادی کا دفاع کرنا چاہیے۔ کیونکہ انسانیت کی بقا آزادی کے تحفظ میں ہے۔ آزاد انسان کے منفرد اور بے مثل فیصلے نہ عقل کے مرہون منت ہیں نہ نقل کے۔ سچائی صرف زندگی کے موضوعی تجربے سے برآمد ہوتی ہے۔ موضوعی سچائی کو مجرد تعقلات کی شکل نہیں دی جاسکتی۔ ہر طرح کے مجرد اور معروضی فیصلے جرائم پیشہ لوگوں کی دین ہیں۔ انسانیت کے ان مجرموں سے پناہ مانگنی چاہیے۔ جیسے ہم خدا کی پناہ مانگتے ہیں شیطان مردود کے شر سے۔

یوں وجودیت ایک ایسی احتجاجی تحریک کی صورت میں منظر عام پر آئی جس نے اجتماعیت اور معروضیت کے دعوے دار نظام کاروں کو نہ صرف مسترد کیا بلکہ ان کی برسر بازار مذمت بھی کی۔ اس نے عقل محض کے غلبے، سائنس کی صداقت پر اجارہ داری، زبان و ادب کے معقولی اور مقصدی استعمال کے خلاف زبردست احتجاج کیا کہ یہ سب شیطان مردود کے شر کی مختلف صورتیں ہیں جو دنیا میں نئی قسم کی غلام داری کے رواج کا پیش خیمہ ہیں۔ وجودیت کے اس احتجاج نے گزشتہ صدی کی پچاس، ساٹھ اور ستر کی دہائیوں میں آزاد دنیا کی نوجوان نسلوں کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ وجودیت نے ایک طرف تو سوویت یونین کی نظامیاتی دہشت گردی کے خلاف محاذ آرائی کو مضبوط کیا تو دوسری طرف یورپی بورژوائیت اور امریکی سرمایہ داریت کی انسان دشمن پالیسیوں کو بھی ہدف تنقید بنایا۔ اس نے دنیا بھر کے محکوموں میں آزادی کا جذبہ بیدار کیا۔ نوآبادیات میں آزادی کی تحریکیں پروان چڑھیں اور کامیابی سے ہم کنار ہوئیں۔ نوآبادیات کے ظالمانہ نظام کی ٹوٹ پھوٹ ان حریت پسند، بہادر اور جری لوگوں کی بے لوث قربانیوں کا ثمر تھا جو آزادی کے اعلیٰ وجودی تصور سے روشناس ہوئے تھے۔ آزادی کا جنوں اتنا طاقتور ثابت ہوا کہ جلد ہی یو این او نوآزاد ممالک کی اکثریت کا ادارہ بن گیا۔ یوں ساٹھ اور ستر کی دہائیاں سیاسی آزادی اور انفرادی خود مختاری کی دہائیاں قرار پائیں۔ ان دہائیوں میں سارتر ہی سب کا اُستاد تھا۔ اس کا یہ جملہ Man is condemned to be Free پوری دنیا میں نوجوان نسل کے دلوں

کی دھڑکن بن گیا تھا۔

یہاں نشان خاطر رہے کہ وجودی فلسفہ کے زیر اثر ردّ عمل کی ان سب صورتوں کو فکری اعتبار سے جدیدیت کے منطقی دائرہ کار سے باہر رکھ کر دیکھنا غلط ہوگا۔ وجودیت کو زیادہ سے زیادہ ہائی ماڈرن ازم کا دور قرار دیا جاسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے کہ اس طرح جدیدیت نے جدیدیت کو مسترد کر دیا لیکن جدیدیت کا پرچم بہر حال بلند رہا کیونکہ روشن خیالی پروجیکٹ کا سب سے اہم عنصر 'سبجیکٹ' نہ صرف مستحکم رہا بلکہ اس کی تجلیل میں بھی اضافہ ہوا۔ اس دوران منظر عام پر آنے والی دوسری تحریکیں مثلاً ہپی ازم، اینگری ینگ مین اور بیٹنک وغیرہ کے افکار بھی اسی وجودی ردّ عمل کا شاخسانہ تھے۔ بنیادی تنازعہ وہی تھا۔ یعنی نظریاتی خود مرکزیت، سائنسی معروضیت، طہارت پسندی اور نسلی تفاخر کے خلاف بغاوت اور انسانیت کی حمایت۔

حقیقت اور سچ کی تفسیر کا تیسرا دور مابعد جدیدیت سے آغاز پاتا ہے۔ اگر چہ مابعد جدیدیت کی شروعات انیس سو ستر کی دہائی میں اس وقت ہوئیں جب ویت نام کی جنگ امریکی سامراج کی شکست کی صورت میں اپنے انجام کو پہنچ چکی تھی لیکن یہ کوئی حتمی بات نہیں۔ آثار وقرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نیو ایک خاموش فکری انقلاب کی صورت میں بیسویں صدی کے نصف دوم میں رکھی جا چکی تھی۔ یہاں اس کی تفصیل میں جانا غیر ضروری ہے۔ بہر حال ستر کی دہائی اس سلسلے میں فیصلہ کن قرار پائی۔ یہ وہ دن تھے جب بیلسٹک میزائلوں اور خلائی جہازوں کے ذریعے زمین کی کشش ثقل کو توڑنے کا راز روسی اور امریکی سائنس دانوں نے پا لیا۔ خلائی جہاز انسان کو لے کر زمین کے مدار میں گردش کرنے لگے۔ خلاء کی پہنائیوں میں پرواز کرتے ہوئے انسان کو اس حقیقت کا ادراک ہوا کہ کرۂ ارض ایک مجموعی رشتے کا نام ہے۔ ایک ایسا اجتماعی رشتہ جس کے سامنے قدیم جغرافیائی تعصّبات اور خود ساختہ بین الاقوامی سرحدیں اور بندشیں موہوم ہو گئیں۔ یوری گاگرین اور نیل آرم سٹرانگ سے لے کر پرنس سلطان تک سب خلاء میں گردش کے دوران اسی احساس اور شعور سے سرشار ہوئے تھے۔ ان کے ذہن میں ایک انسان، ایک زمین اور ایک ہی قسمت (Fate) ایسے تصورات نے ایک واضح صورت اختیار کی ہوگی۔ ان تصورات کا اظہار خاص طور پر ان دنوں بننے والی ہالی ووڈ کی سائنس فکشن فلموں میں بھی ہونے لگا تھا۔

گزشتہ صدی کی اسی کی دہائی تاریخ میں دنیا کی اس لحاظ سے نا قابل فراموش دہائی ہے کہ اس میں نہ صرف سرد جنگ کا خاتمہ ہوا بلکہ اس وقت کی غالب آئیڈیالوجی یعنی سوویت کیموزم کو افغانستان میں شکست فاش کا سامنا کرنا پڑا۔ بہت سی وجوہات کی نشاندہی جدید تاریخ کے ماہرین نے کی ہے لیکن سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس جنگ کو امریکہ نے کمال عیاری سے کام لے کر اسلام اور سوویت کیموزم کے درمیان نظریاتی جنگ میں تبدیل کر دیا جس کے نتیجے میں مشرق وسطیٰ کی سیاست میں مجاہدین ایک زبردست قوت بن کر اُبھرے۔ عالم اسلام کے مختلف حصوں سے آئے ہوئے ان مجاہدین کو امریکی صدر رونلڈ ریگن کی اس طرح آشیرباد حاصل تھی جیسی کہ قرون وسطیٰ میں شاہ انگلستان کی صلیبی جنگ جوؤں کو حاصل ہوا کرتی تھی۔ یہ عیاری و فریب کاری کی ایک طویل کہانی ہے جس کو مدون کرنا تاریخ دانوں کا کام ہے۔ بہرحال یہ ایک حقیقت ہے امریکی سی آئی اے اور پاکستانی آئی ایس آئی کی مدد سے مجاہدین نے روسی ریچھ کو افغانستان سے فرار ہونے پر مجبور کر دیا۔ افغانستان کی جنگ میں ناکامی ایک ایسا دھچکا تھا جس نے سوویت یونین کے انتظامی ڈھانچے کو بھی مسمار کر دیا۔ کریملن میں بغاوت پھیل گئی۔ مجبوراً کیمونسٹ پارٹی کے اس وقت کے سیکریٹری جنرل گورباچوف نے گلاس ناسٹ کے نام پر سوویت یونین کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی مزدوروں کی آمریت کا نظام حکومت اختتام کو پہنچا۔ یلسن کی زیرنگرانی جمہوریت پسندوں نے کریملن پر قبضہ کر کے سوویت یونین کے آخری سیکریٹری جنرل کو ریاستی اقتدار سے ہمیشہ کے لیے الگ کر دیا۔

سوویت آئیڈیالوجی کی شکست نے دائیں بازو کی ہیگلیائی فکر کے حامی فرانسس فوکویاما کو تاریخ کے خاتمے (End of History) کا اعلان کرنے کا راستہ دکھایا۔ فوکویاما کی اس موضوع پر ہاتھوں ہاتھ بکنے والی کتاب 1992ء بھی منظر عام پر آئی جس نے نہ صرف آزاد مارکیٹ اکانومی اور لبرل جمہوریت کی کامرانی کی نوید سنائی بلکہ دیوار برلن کے گرنے کو دنیا پر دین مسیحی کی فتح بھی قرار دے دیا۔ پرانی تاریخ کے خاتمے اور ایک نئی دنیا کے آغاز کا اعلان ہوا جس میں مسیحی اقدار اور سرمایہ داری اقتدار کے غلبے کی پیش گوئی کی گئی۔ اس طرح آئیڈیالوجی، ہیرو اور تاریخ کے انکار کا سلسلہ چل نکلا۔ رنگ، نسل، تاریخ اور صنفی اختلافات کے بارے میں جو مثبت تبدیلیوں کا سلسلہ عرصۂ دراز سے تشکیل پا رہا تھا، وہ 1989ء میں دیوار برلن (مارکسی آئیڈیالوجی)

کے انہدام سے فکر و نظر کی ایک بالکل نئی نہج کی صورت میں برآمد ہوا۔ دنیا میں ہر طرف گلوبل ولیج، ملٹی نیشنل کارپوریشنز (ای یو، نیٹو، ورلڈ بینک، آئی ایم ایف، یونیسف وغیرہ) اور بین الاقوامی کلچر کا چرچا ہونے لگا۔ کمپیوٹر چپس، سیل فون، سپر سانک طیاروں، انٹرنیٹ اور سیٹلائٹ کمیونی کیشن سسٹم نے فاصلوں کو فتح کر لیا۔ یوں دیکھتے ہی دیکھتے انسانی ذہن پر مابعد جدید انداز نظر کی گرفت مضبوط ہوتی چلی گئی۔

اب ہم بیسویں صدی کی آخری دہائی میں داخل ہو چکے ہیں۔ یہ دہائی امریکی فلسفے اور آئیڈیالوجی کی فتح اور اسٹار وار ٹیکنالوجی کی جیت کی دہائی قرار دی جاسکتی ہے۔ عراق کی جنگ کے بارے میں بادریلا کا تبصرہ اس وقت میرے ذہن میں کلبلا رہا ہے۔ یک قطبی نظام کے حوالے سے انکل سام کی چودھراہٹ کا مسئلہ بھی پیش نظر ہے لیکن میں اس سلسلے میں کچھ نہیں کہوں گا۔ بات کہیں اور چلی جائے گی۔ مجھے تو خود کو مابعد جدیدیت تک محدود رکھنا ہے۔ یہ موضوع کی مجبوری ہے۔ چنانچہ گزارش یہ ہے کہ اسی اور نوے کی دہائیوں میں امریکہ و یورپ کی جدید ترنسل کے لیے مابعد جدیدیت ایک دلکش اور مقبول ترین فلسفہ بن کر اُبھری۔ شاعر، پروفیسر، ادیب، فلسفی، تاریخ دان، اخباری مدیران، مصور، سب کی زبان پر پوسٹ ماڈرن ازم اور پوسٹ ماڈرنٹی کی اصطلاحات تھیں۔ کالم نگاروں نے اس موضوع کے حق اور مخالفت بہت کچھ لکھا۔ اکادمیاتی حلقوں میں پر جوش بحث مباحثہ چل پڑا لیکن عجیب ماجرا یہ ہوا کہ تمام تر مکالمے کے باوجود بہت سے معاملات پر کنفیوژن کم نہ ہوا۔ تجسس تھا کہ بڑھتا چلا گیا ہے۔ خصوصاً تیسری دنیا کے دانشور ایک حیرت، استعجاب اور ردّ عمل کی کیفیت سے دوچار ہوئے۔ بہت سے لوگ بجا طور پر یہ پوچھتے پھرے کہ آخر مابعد جدیدیت کس بلا کا نام ہے۔ وہ جاننا چاہتے تھے کہ مابعد جدیدیت اشتراکیت کا متبادل ہے یا کارپوریٹ سرمایہ داریت کا پھیلایا ہوا ہم رنگ زمین ایک نیا جال ہے۔ کیا یہ پُر آشوب دور کا ابتدائیہ ہے یا نئے عہد کی بشارت؟ کیا اس کی عمل داری میں دنیا نظام کاروں اور آئیڈیالوجی کے مہابیانیوں کے چنگل سے آزاد ہو جائے گی؟ کیا یہ فلسفہ انسان کی جبلی وحشت اور سائنس کے غلبے اور جمہوریت کی کرپشن سے انسان کو نجات دلا دے گا؟ ہر کوئی اپنے اپنے انداز میں ان سوالوں پر غور و خوض کر رہا تھا۔ یورپ کے کیتھولک پادریوں، مشرق وسطیٰ کے وہابی ملاؤں اور تیسری دنیا کے اشتراکی نظریہ سازوں نے اسے ایک ایسے بھوت کی صورت میں دیکھا جو

تہذیب، مذہب اور تاریخ کو تہس نہس کرنے پر تلا ہوا ہے۔ ان کے برعکس امریکی نتائجیت پسندوں (Pragmatists) اور پروٹسٹنٹ حلقوں نے اسے انسانیت کے نجات دہندہ نظریے کے طور پر پیش کیا۔ ہم ان دونوں مخالف دھڑوں کے خوفناک تنازعے میں پڑنے کی بجائے جرگن ہیبر ماس کے خیالات کو سامنے رکھ کر صورت حال کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جرگن ہیبر ماس (Jurgen Habermas) کے مطابق مابعد جدیدیت روشن خیالی پراجیکٹ کے خلاف ہرگز نہیں کہ جس کی اہم خصوصیات انسانیت کی سماجی فلاح، آزادی ارادہ اور انسانی حقوق کی عالمی سطح پر پذیرائی قرار دی گئی ہیں لیکن فوکو، لیوتار اور دریدا اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ یہ بات درست ہے کہ مابعد جدیدیت اس کلیاتی استدلال اور ان مہابیانیوں کو رد کرتی ہے جو طاقت ور اشرافیہ کو مزید طاقتور بنانے اور غلبہ فراہم کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ نجات کے سیکولر نظریے ہوں یا کلاسیکی مذہبی فلاحی تصورات، سب مہا بیانیے ہیں اور کارکردگی کے اسی گوشوارے میں شمار ہوتے ہیں۔ اشرافیائی نظام اقدار کے مطابق انسانی حقوق کا چارٹر صرف ان لوگوں کا تحفظ کرسکتا ہے جو بین الاقوامی اشرافیہ کی ذہنی اور جسمانی غلامی پر صابر و شاکر رہنے پر تیار ہیں۔ اختلاف رائے سے پرہیز کرتے ہیں اور علاقائی ثقافتوں پر اصرار نہیں کرتے۔ تکثیریت کی بجائے یکسانیت کو صدق دل سے قبول کر لیتے ہیں۔

مابعد جدیدیت کے ابتدائی مفترین میں چارلس جینکس (Charles Jencks) کا نام بہت اہم ہے۔ اس نے مابعد جدید صورت حال کی امتیازی شناختوں کا مثبت انداز میں تعین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مابعد جدید تحریک کا تعلق بنیادی طور پر فنون لطیفہ اور ادب بالخصوص فن تعمیر سے ہے لیکن اس کے ڈانڈے ترقی یافتہ دنیا کی غالب سماجی صورت حال سے بھی ملے ہوئے ہیں۔ مابعد جدیدیت مغرب کی حاضر و موجود صورت حال کی عکاس ہے، جس کی بنت میں نیٹ ورکنگ، سماجی ہمواری، اخلاقی اضافیت، ثقافتی تکثیریت، عالمگیر مہاجرت اور میڈیا کا غلو آمیز کردار اہم ہیں۔ مغرب نے ارادی یا غیر ارادی سطح پر کثرتیت کی اہمیت کو قبول کر لیا ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انحراف ناممکن ہے۔ کمپیوٹر پروڈکشن اور انٹرنیٹ کا استعمال ہمارے اردگرد ایسے ہو رہا ہے جیسے لوگ ہوا میں سانس لیتے ہیں۔ بہت کچھ ہماری بصارت سے باہر ہے جیسے اربوں ڈالر بذریعہ ای میل ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جاتے ہیں۔ جینکس کے مطابق رد

ثقافت تکثیریت، تانیثیت(Feminism) اور مابعد صنعتی ورک فورس مابعد جدیدیت کی شناختوں میں شمار ہوتی ہیں۔...... صنعتی مزدور کی جگہ قومی پیداوار کو سوفی صد بڑھانے میں اس ورک فورس کی اہمیت غالب ہے جو دفاتر میں بیٹھ کر اپنی ذہنی صلاحیتوں کے بل بوتے پر ملکی اقتصادیات میں انقلاب لا رہی ہے۔ الیکٹرانکس، سافٹ ویر اور ہارڈ ویر ماہرین اور وائرلیس انجینئرنگ سے وابستہ ہنرمند اس سلسلے میں سرفہرست ہیں۔ مشرق بعید کے ممالک اور عوامی جمہوریہ چین کی معیشتوں میں ان سفید کالر کارکنوں کی وجہ سے حیران کن انقلاب آیا ہے۔ سائنس کے پیراڈائم بھی تبدیل ہو رہے ہیں بالخصوص فزکس کی دنیا میں چرنوبل (روسی ایٹمی پلانٹ) کے پگھل کر تباہ ہونے کے بعد۔ اس کے علاوہ سائنس Ought کی دنیا سے خارج ہو کر اپنی Amoral دنیا میں واپس جا چکی ہے۔ اب اسے نہ مہابیانیے کا رتبہ و مقام حاصل ہے اور نہ ہی اسے سماجی، ثقافتی اور قدری حقائق پر حکم لگانے کی اجازت۔

مابعد جدیدیت کو فلسفیانہ بنیادیں لیوتار نے فراہم کیں۔ اس کے فلسفہ مابعد جدیدیت کے خدوخال اس کی کتاب The Post Modern Conditions میں واضح ہو کر سامنے آئے۔ لیوتار کے اپنے قول کے مطابق اس کتاب کا مرکزی نقطہ مابعد جدیدیت یا انتہائی ترقی یافتہ معاشروں میں علم کی صورت حال ہے۔ اس نے بیسویں صدی کے اواخر میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کے پس منظر میں عام طور پر پوسٹ انڈسٹریل سماج کو سامنے رکھ کر ان خیالات کا اتباع کیا ہے جنھیں ایلن ٹورینی اور ڈینیل بیل (آئیڈیالوجیر کا خاتمہ) اور کچھ دوسرے مفکرین نے اس سے پہلے بیان کر دیا تھا۔ لیوتار بحث کا آغاز مہابیانیہ کی موت سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: ''میں مابعد جدیدیت کو مہابیانیوں کے بارے بے اعتمادی (Incredulity) کا نام دیتا ہوں۔'' مہابیانیہ سے مراد وہ مفروضہ سچائی ہے جسے کوئی بھی ثقافتی یا تہذیبی اکائی ناقابل تردید آفاقی حقیقت سمجھ کر برتر عقیدے کا درجہ دے دیتی ہے اور جب اس برتر عقیدے کو خطرے میں دیکھتی ہے تو جنگ و جدل پر اُتر آتی ہے۔ اس قسم کی مفروضہ سچائیاں بالعموم تہذیبوں کو معروضی جواز فراہم کرتی ہیں۔

لیوتار وٹگن سٹائن کی 'تحقیقات' (Investigations) کی بنیاد پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مہابیانیے مطلق سچائیوں کے پیش کار نہیں، محض انسان کی عقیدت پسندی کا اظہار ہیں۔ انھیں زندگی کے مختلف دائروں اور شعبوں کے اندر رہ کر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ معنی کے جس دائرے میں

مہابیانیے کام کرتے ہیں اس کی تفہیم کو لسانی کھیلوں (Language games) کی اصولیات کے ذریعے آسان بنایا جاسکتا ہے۔ لسانی کھیل وٹگن سٹائن کے وہ معیاری مخاطبے ہیں جن کو اظہاروزبان کے مختلف ضابطے قرار دیا جاسکتا ہے۔ لسانی کھیلوں کی ایک خاصی بڑی تعداد ہے۔ یہ مخصوص اصول وضوابط کے پابند ہوتے ہیں۔ تاہم صداقت اور حقیقت کے بیان کے حوالے سے لسانی کھیلوں کا دائرہ کار محدود ہے۔ اس لیے یہ مہابیانیوں کے روپ میں ڈھل نہیں سکتے۔ اس کے برعکس مہابیانیوں کا دعویٰ عالمگیر ہوتا ہے۔ لیوتار نے وٹگن سٹائن کے علاوہ کانٹ کی Critique of Judgement پر بھی انحصار کیا ہے جس کے مطابق عقل کی مختلف اقسام ہیں جیسے عقلِ خالص، عقلِ عملی اور جمالیاتی عقل۔ عقل کی سب صورتیں مختلف النوع اور غیر متجانس ہیں۔ کانٹ پر اس کے انحصار کا مقصود سماجی دلچسپیوں، فکری طریقوں اور لسانی پیرائیوں کے ناقابلِ تردید تنوع اور مغائرت کو ثابت کرنا ہے۔ اس کے نزدیک مختلف لسانی گروہوں میں افتراق (Differend) کی بنیاد پر اختلافات کو طے نہیں کیا جا سکتا۔ وہ برتر زبان کے اصول کو قبول نہیں کرتا۔ وہ برتر زبان جو ان اختلافات کو طے کرنے میں مددگار ہوسکتی ہے۔ اس نے زبانوں کو مجمع الجزائر سے مماثلت دی ہے۔ اس مماثلت کا مقصد ہر طرح کے ثقافتی گروہوں کے امتیاز کو تسلیم کرانا ہے، ان کو اُصولوں اور قوانین کی مجرد آفاقیت سے نجات دلانا ہے۔ کانٹ نے محاکے کے انتقاد میں تخیّل کی وسعت اور برتری کو تسلیم کیا ہے۔ تخیّل کی وسعت اور برتری علم کو مختلف امراض سے شفایاب ہونے میں مدد دیتی ہے۔ بقول لیوتار علم کی صحت مندی کے لیے فطرت اور آرٹ کی کثرت پرستی (Paganism) پر انحصار بھی ضروری ہے۔

سادہ ترین زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مابعد جدیدیت مہابیانیہ پر بے یقینی اور بے اعتقادی کا نام ہے۔ لیوتار سے پہلے بیل اور گیلنر آئیڈیالوجی کو مسترد اور نظریات کی ہمہ گیریت کو لایعنی قرار دے چکے تھے۔ ان حضرات نے جدید عہد کے غالب نظریات کو مسترد کرنے کا مضبوط جواز پیش کیا۔ مثلاً سائنسی استعماریت، وطنیت، مارکسیت وغیرہ کی فراہم کردہ مذہبی آدرشی اقدار، اجتماعی فلاح کی منصوبہ بندی کے تمام بلند بانگ دعوے عملی طور پر ناکام ہو چکے ہیں بلکہ حقیقت احوال تو یہ ہے کہ ان مہانظریات نے انسانیت کو مصائب کے سوا کچھ نہیں دیا۔ خود تو جدیدیت کے یہ مہانظام کار اونچے سنگھاسن پر بیٹھتے ہیں اور انسانیت کو اپنے قدموں میں جگہ دیتے ہیں۔ دوسروں

کو بدلنا چاہتے ہیں خود نہیں بدلتے۔ ان مہانظریات کے اندر خود تنقیدی کا کوئی تصور موجود نہیں۔ اسی صدیوں پرانی dogmatic ڈگر پر چلتے رہتے ہیں۔ تمام مہابیانیے حتمیت پسند ہونے کے باعث فطرتاً جنگ جو اور شر پسند ہوتے ہیں۔ اپنے عزائم کی تکمیل کے لیے لوگوں کو ہر وقت جنگ کی بھٹی میں جھونکنے پر تیار رہتے ہیں۔ لیوتار اس دعوے کو بھی انسانیت سوز اور مفسد قرار دیتا ہے کہ عقل محض فطری اور سماجی دنیا کے ہر پہلو تک رسائی پا سکتی ہے اور زندگی کے ہر راز کو عیاں کر سکتی ہے، ہر مسئلے کا حل فراہم کر سکتی ہے۔ یہ سب دعوے فساد، فریب اور مصائب کے پیش کار ہیں۔

حقیقت اور صداقت کے بارے میں مابعد جدیدیت کے فلسفیانہ خدوخال کو نکھارنے میں لیوتار، دریدا، فوکو، بادریلا وغیرہ نے اہم کردار ادا کیا۔ یہ سب سچائی کو مطلق تسلیم نہیں کرتے اور نہ ہی فکر میں تجرید کے قائل ہیں۔ کلیت ان کے نزدیک استحصال کا ذریعہ ہے۔ اسے مابعدالطبیعی تجریدیت نے جنم دیا ہے اور آدرش وادیوں نے اسے قانون بنا دیا ہے تاکہ کمزور قومیتوں، لسانی گروہوں اور ناپسندیدہ ثقافتوں کو غیر مہذب اور فضول قرار دے کر حق زیست سے محروم کر دیا جائے۔ اسی طرح وہ ہر نوع کی ہیئت پرستی اور مرکزیت سے انکار کرتے ہیں کیونکہ ان سے بھی تنوع، تکثیریت اور اختلاف، متجانست اور غیر جنسیت کی مخالفت کا جواز مہیا ہوتا ہے۔

ژاک دریدا نے ہر طرح کے نظام و انضباط کو رد کرنے کے لیے ساخت شکنی کا میتھڈ استعمال کیا ہے۔ اس نے نہ صرف ہر نوع کی حاکمیت کو رد کیا ہے بلکہ مصنف کی حاکمیت کے تصور کو بھی رد کر دیا ہے۔ اس نے مابعدالطبیعی مدلول اور معنی کی حتمیت سے بھی انکار کیا ہے۔ وہ نہ صرف Logocentrism کو مسترد کرتا ہے بلکہ معنی کی ماورائی موجودگی (Metaphysics of Presence) کے تصور کی بھی نفی کرتا ہے۔ اس کے بقول کسی بھی ٹیکسٹ میں معنی حتمی طور پر موجود نہیں ہوتے۔ معنی کی موجودگی (Presence) تو تضادات و افتراقات کی وجہ سے ملتوی ہوتی چلی جاتی ہے۔ یہ سلسلہ کبھی نہیں رکتا۔ ایک سگنی فائر سے دوسرے سگنی فائر کی طرف چلتا رہتا ہے۔ متن میں حتمی معنی کی موجودگی کا تصور دریدا کے خیال میں عقلیت پسندی کا پیدا کیا ہوا التباس ہے۔ دریدا نطشے کی فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے جب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ دنیا میں افلاطونی جو ہر جسے ناقابل تغیر تعقل یا مدلول کا نام دیا جاتا ہے، نام کی کوئی چیز نہیں۔ جو کچھ بھی ہے وہ صرف عالم ظواہر میں Polysemic Signifiers کا نہ ختم ہونے والا تصادم ہے۔

جس کے نتیجے میں متن کی کثیر المعانی تشریحات کا سلسلہ چل نکلتا ہے۔ گویا قاری اپنے علم المعانی کے امکانات کو بروئے کار لا کر معنی کی کثیر الجہتی تشریحات کرنے میں حق بجانب ہوتا ہے۔ تاہم متن کی کسی ایک تشریح کو دوسری تشریح پر فوقیت نہیں دی جاسکتی۔

مائیکل فوکو لطشے مکتب فکر کا فلسفی ہے۔ اس کا مسئلہ علم کی Geneology اور آرکیالوجی دریافت کرنا ہے۔ فوکو نے اپنی کتاب The Order of Things میں Episteme کی تاریخ مرتب کی ہے۔ ہیگل کے ہاں جو اہمیت روح عصر (Zeitgeist) کو حاصل ہے وہی اہمیت فوکو کے تصورات میں Episteme کو تفویض ہوئی ہے۔ ہیگل نے تاریخی ادوار کو Zeitgeists اور فوکو نے Epistemes میں تقسیم کیا ہے۔ تاہم ہیگل کے برعکس فوکو تبدیلیوں کے تاریخی تسلسل کو نہیں مانتا اور نہ ہی مطلق حقیقت یا وحدت کے کسی ارتقائی تصور کو قبول کرتا ہے جو پیش رو حاصلات کو قبول کرلے۔

فوکو ایک Episteme اور دوسری Episteme کے درمیان کوئی ارتقائی کڑی نہیں دیکھتا۔ وہ ان کے درمیان عدم تسلسل اور عدم ربط کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک ایک سے دوسری Episteme تک سفر ارتقائی نہیں تقلیب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اچانک علت معلول کے رشتوں کو توڑتی ہوئی عمل تقلیب کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ کہاں اور کس طرح ایسے سوالات کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ جس طرح وہ اپنے ڈسکورس کی لامرکزیت کا قائل ہے اسی طرح وہ علم کی آرکیالوجی کو بھی بے مرکز قرار دیتا ہے۔ فوکو کا آرکیالوجیکل زاویہ نظر ان علوم اور سائنسز پر بالخصوص مرتکز ہے جو انسانی صورت حال پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ نشاۃ ثانیہ کی Episteme کا سب سے بڑا امتیاز وحدت و یکسانیت کا اصول تھا جس کے مطابق انسان اور انسان، زبان اور دنیا کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ کلاسیکی دور کی Episteme جو عقلیت کی بنیادوں پر ایستادہ ہے، ایک ایسے وقوفی نظام کی پیش کار ہے جس کی اساس لسانی صف بندی، زبان اور حقیقت کے باہمی تعلقات پر قائم ہے۔ وہ طبعی دنیا کو معروض اور انسانی ذہن کو موضوع کے طور پر لیتا ہے۔ انسانی علوم کی Episteme اسی عمل کاری کا ثمر ہے۔ انسانی علوم اس وقت وجود میں آئے جب جدید انسان کا ظہور ہوا۔ اس سے پہلے Episteme کے میدان میں انسان کا وجود نہیں تھا۔ اٹھارویں صدی میں نئی Episteme نے جنم لیا جس کے نتیجے میں اصل اور جوہر کی باتیں ہونے

لگیں۔عمانویل کانٹ نے Thing in itself کے مسائل کی نشاندہی کر کے صورت حال کو بگاڑ دیا۔چارلس ڈاروِن نے اصل انواع،ہیگل نے روح عصر اور مارکس نے تاریخ کی مقصدی قوتوں پر زور دیا اور فرائیڈ نے لاشعور کی خفیہ حقیقتوں کو منکشف کیا جس کے نتیجے میں انسان کا جدید تصور وجود میں آیا جس نے انسان کی انفرادی اہمیت اور شرف خودی اور امتیازی حیثیت کا اثبات کیا۔ انسان کے اس تصور کو اشتراکی کارکنوں،سماجی نظریہ سازوں اور تجزیہ نفسی کے ماہرین نے اپنے اپنے انداز میں خوب پذیرائی بخشی۔اس رجحان کو سب سے پہلے رومانی شعرا نے رواج دیا۔ان کے علاوہ روسو،کانٹ اور وجودی فلسفیوں نے بھی اس رجحان کو مقبول عام بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔جدید انسانی علوم مثلاً بشریات،عمرانیات،اور نفسیات میں یہ رجحان کھل کر سامنے آیا۔اس طرح ایک عجیب صورت حال پیدا ہوئی،وہ یہ کہ پہلے ثنویت انسان اور دنیا کے درمیان تھی،اب ثنویت انسان اور انسان کے درمیان حائل ہوتی چلی گئی۔یہ ثنویت خود فرد کے اندر سے ابھری ہے۔اب صورت حال یہ ہے کہ جدید انسان کا باطن معروض اور موضوع میں تقسیم ہو چکا ہے۔ انسان ٹکڑوں میں بٹ گیا ہے۔اپنے آپ سے ہی مغلوب ہو چکا ہے۔

فوکو کے نزدیک علم بھی طاقت کی ایک صورت ہے۔اس کا دعویٰ ہے کہ سائنس سچ کی تلاش کا کوئی بے غرض طریقہ نہیں۔اور نہ ہی یہ ہیبر ماس کے انداز میں آزاد اور خود مختار سبجیکٹس کے مابین کھلی بحث کا ذریعہ ہے۔فوکو سائنس اور ابلاغ دونوں کو پاور اسٹرکچر کا حصہ شمار کرتا ہے۔ اس نے The Order of Things کے آخری حصے میں انسانیت (Humanity) کے خاتمے کا خیال پیش کیا ہے۔اس کے نقطہ نظر سے وہ سبجیکٹ جو یکسو اور متوازن تھا اس وقت سے اپنا وجود قائم رکھنے سے قاصر ہے جب سے اسے اپنی ہی پیدا کردہ سائنسوں میں تقسیم کر کے نہایت عیاری سے جینیاتی حیاتیات کی ایک کڑی بنا دیا گیا ہے۔فوکو ایک ایسی طرز فکر کا حامی ہے جو عدم تسلسل اور سابق کی تردید کے بغیر آدمی اور زبان کے وجود پر بحث کرتی ہے۔وہ ڈسکورس کی تمام صورتوں کو ایک لفظ،تمام کتابوں کو ایک صفحے اور پوری کائنات کو ایک کتاب میں یکجا کرنے کا آرزو مند ہے۔فوکو نے آرکیالوجی میں تجریدی اور غیر تاریخی نہج اختیار کی ہے۔آرکیالوجی ان اصولوں کی نشاندہی تو کرتی ہے جو مجموعی انسانی فکر کو تشکیل دیتے ہیں،مگر اس بات سے بالکل تعرض نہیں کرتی کہ خود یہ سوال کس طرح جنم لیتے اور کیوں کر کارفرما ہوتے ہیں۔

فوکو نے اس سوال کو جینیالوجی میں موضوع بحث بنایا ہے۔ آرکیالوجی اگر ایک تجرید ہے تو جینیالوجی کا رخ مادیت اور تاریخ کی طرف ہے۔ جینیالوجی کے حوالے سے وہ اس امر کو واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ایک Episteme میں جس قدر ڈسکورس ہوتے ہیں، ان میں طاقت کارفرما ہوتی ہے اور اس طاقت کا ایک زمانی سیاق ہوتا ہے۔ فوکو کی نظر میں اجتماعی اور ثقافتی زندگی میں ہر جگہ اور ہر شے ڈسکورس ہے۔ تمام طبعی اور انسانی علوم وفنون ڈسکورس ہیں۔ ڈسکورس کے وجود میں آنے اور کارفرما ہونے کے اپنے قوانین ہیں جو باہر سے نہیں خود ڈسکورس کے اندر سے برآمد ہوتے ہیں۔ ڈسکورس اپنا معروض اور معروضیت کا معیار خود مقرر کرتی ہے۔ ڈسکورس کی بنیاد نہ طبعی ہوتی ہے اور نہ مابعد الطبعی۔ چونکہ ڈسکورس کی حیثیت منطقی اور فطری نہیں، ثقافتی اور سماجی ہے، اس لیے کوئی بھی ڈسکورس حتمی اور مطلق نہیں ہوتا۔ بہر کیف فوکو کے خیالات کے تین نکات بہت اہم ہیں:

(1) اس کا نظریہ تاریخ جس میں وہ مارکس کے تاریخ کے بارے میں اس نظریے کو اُلٹ دیتا ہے کہ تاریخ انسانیت کی نجات کا ذریعہ ہے۔

(2) اس کا مہابیانیوں کی مثبت کارگزاری سے انکار۔ عظیم مہابیانیوں کی حتمیت کی جگہ اس نے ڈسکورس کی غیر حتمیت کو اہمیت دی ہے۔

(3) علم طاقت ہے کا منفی نظریہ۔ علم کی طاقت نے اس کے نزدیک مارکسی بالشویکی پاور اسٹرکچر کو جنم دیا۔ اس کے نزدیک پچھلی صدی کی ستر کی دہائی میں اٹھنے والے ماؤازم اور ٹرالسکیت کی تحریک سب انسانی علوم کے وہ جرائم تھے جن کا مقصد ایک ہی تھا کہ کسی طرح انسان کو خودی اور خود افروزی سے محروم کردیا جائے۔

لیوتار، دریدا، فوکو، بادریلا اور فوکویاما کے علاوہ مابعد جدیدیت کے فلسفے کی تشکیل میں رچرڈ رورٹی، ڈیلیوزی، زغمنٹ باؤمین، گواٹری، وٹیمو اور کیلنر اور بہت سے فلاسفہ اور مفکرین نے حصہ لیا ہے لیکن ہمارے ہاں ادبی تھیوری اور تنقید کے حوالے سے رولاں بارتھ، جیکوئس لاکان، التھیو سے، ماشیرے، جیمی سن اور جولیا کرسٹیوا وغیرہ کے نام زیادہ مشہور ہوئے۔ فرانس کے بعد مابعد جدیدیت پر سب سے زیادہ کام امریکہ میں ہوا ہے۔ شاید اس لیے کہ امریکی نتائجیت پسندی کے ڈانڈے مابعد جدیدیت سے جا ملتے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب کی فارم ہیگل کے صداقت کے ظہور کے ارتقائی اصولوں کی پابند نہیں اور نہ ہی اس میں روحِ عصر کی تھیوری کی مقتضیات کو سامنے رکھا گیا ہے۔ اس انکار کے باوجود یہ طے ہے کہ ہر دعوے کا ایک جواب دعویٰ ہوتا ہے۔ زندگی کا یہی چلن ہے۔ افکار و خیالات ایک زندہ و متحرک عضویہ کی طرح نشوونما کے تمام مراحل سے گزر جاتے ہیں۔ افکار و نظریات کے اندر یہ جوہری خصوصیت موجود ہوتی ہے کہ ایک مخصوص دورانیے کے بعد ان میں کایا کلپ کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور پھر جلد ہی وہ مرحلہ بھی آجاتا ہے جب ان کی ضد یا نفی کی ضرورت پڑتی ہے۔ جب تضاد و افتراق اور ربط و جذب کا سلسلہ اختتام کو پہنچتا ہے تو ایک بالکل نئے اور بالاتر تصور میں ڈھل کر سامنے آتا ہے۔ —— پہلے سے زیادہ با معنی اور پر وجاہت۔ ہیگل نے اس عمل کو ترکیب (Synthesis) کا نام دیا ہے لیکن یہ ترکیبی عمل کوئی علت و معلول کا رشتہ نہیں۔ چونکہ مابعد جدیدیت ہیگل، مارکس اور ڈارون کے ارتقائی فارمولوں کو محلِ نظر سمجھتی ہے اور ہیگل کے اصول ترکیب کی حتمیت کو بھی مشکوک جانتی ہے، اس لیے ہم نے فوکو کے Episteme کے بارے میں نظریات کی Rationale کو پیشِ نظر رکھ کر کلاسیکی عہد سے مابعد جدید عہد تک کی فکری کروٹوں کا جائزہ لیا ہے۔ فکری ارتقاء کی تاریخ کو Episteme کے تصور سے ملا کر موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ تاہم چونکہ جدیدیت کے دور کی وحدت پسندی، آفاقیت اور بروں جہتی اور ساخت کے اندر مرکزیت ایسے تصورات ہماری شعوری اور وقوفی زندگی کا اب بھی حصہ ہیں، اس لیے ان کو مسلسل نظر انداز کرنا کاروارد ہے۔ مجھے یہ تسلیم کر لینے میں کوئی باک نہیں کہ Episteme کی دنیا میں تبدیلیاں میکانکی ارتقا کی بجائے بہت حد تک عمل تقلیب کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

مابعد جدیدیت کے بنیادی دعوؤں کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی مہابیانیہ مقدس یا حتمی نہیں۔ مثالیت پسندی اور یوٹوپیائی فکر از کاررفتہ ہو چکی ہے۔ اجتماعیت اور مرکزیت کسی بھی طرح کی ہو فریب کاری کا سلسلہ ہے۔ تاریخ، علم اور ترقی کے بارے میں روشن خیال آفاقیت کے نظریات سب جابرانہ یک جہتی اور بے رنگ ہم آہنگی کے طلب گار ہیں۔ سچائی متن کے اندر ہوتی ہے۔ متن سے باہر کچھ بھی نہیں۔ کوئی حتمی صداقت نہیں اور نہ روحِ عصر۔ صرف کہانیاں ہیں جو سچائی کی جگہ بروئے کار آتی ہیں۔ ایک مخصوص دورانیے میں کوئی لسانی کھیل سامنے آتا ہے جس میں سچائی کی جز وقتی جھلکیاں نظر آجاتی ہیں۔ یہ جز وقتی سچائیاں کسی مخصوص انسانی گروہ کی ضروریات کو پورا

کرتی ہیں اور پھر پس پا ہو جاتی ہیں۔ حالات کے تقاضوں کے مطابق فیصلے کرنا ہی دانش مندی ہے۔ جب طاقت اور طاقت ور کو للکارنے کی ضرورت ہو تو مقامی نوعیت کے فیصلے ہی کارآمد ہوتے ہیں۔ یہی راستہ صائب اور درست ہے۔ گویا تمام فیصلے Pragmatic ہوں تو کام چلتا ہے۔

ان حالات میں مارکس ازم اور سرمایہ داریت کا تصادم لایعنی ہو چکا ہے کہ سرمایہ داریت کی جگہ کنزیومرازم نے لے لی ہے۔ کھانے پینے اور پہننے کی اشیاء کے معاملات کے علاوہ فلم اور ٹی وی دیکھنے والوں کے ہاں بھی امتزاجیت جنم لے رہی ہے۔ اوطان کی نظریاتی سرحدوں کا تصور معدوم ہو رہا ہے۔ پوری دنیا میں مہاجرت اپنے عروج پر ہے۔ یورپ تارکین وطن سے بھر چکا ہے۔ کلچر، مذہب اور تمدن کی دیواریں مہاجرین کی راہ میں حائل نہیں ہو سکیں۔ میٹروپولی ٹان کلچر جنم لے رہا ہے۔ ہیرو مر گیا ہے۔ تاریخ کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ سسٹم دریابرد ہو چکے ہیں۔ نظام اور تھیوریاں گھڑنے والوں کو گورکن کب کے دفنا چکے ہیں۔ ماورائیت (Transcendence) اور تجریدیت اب صرف دیوانے کا خواب ہیں۔ سیکولر مغرب کے مفکرین کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ حقیقت صرف ظواہر (Immanence) تک محدود ہے۔ آگے محض خلا اور سناٹا ہے۔ بلیک ہولز اور سپر نووں کی دنیا ہے۔ یوں وہ دعوے جن کی بنیاد پر جدیدیت کا ایوان کھڑا تھا متروک ہو چکے ہیں۔ مابعد جدیدیت کا اتباع کرنے والوں کی تعداد لاکھوں نہیں کروڑوں میں ہے بلکہ یوں کہیے کہ مابعد جدیدیت ہمارے عہد کی روح میں رچ بس گئی ہے۔

ہندوستان اور پاکستان میں مابعد جدیدیت پر اُردو زبان میں کام کرنے والوں میں ڈاکٹر وزیر آغا، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، دیوندر اسر، فہیم اعظمی، ضمیر علی بدایونی، نظام صدیقی، ناصر عباس نیر، عمران شاہد بھنڈر اور بہت سے لوگ ہیں۔ عمران بھنڈر خود کو مارکسی مکتبِ فکر سے منسلک قرار دیتے ہیں لیکن مابعد جدید فکر کے اصلی اور بڑے شارع ہونے کے دعوے دار بھی ہیں۔ چونکہ لٹریچر اور تنقید کے ناقدین کا کام بالعموم مغربی مفکرین سے مستعار ہے، ان کی حیثیت زیادہ تر مترجمین کی ہے، اس لیے ان کے یہاں بہت سے فکری مغالطے موجود ہیں جو معاملات کو تاریخی تعقلات و تصورات کے تناظر میں نہ دیکھنے کا نتیجہ ہیں۔ ایک اہم وجہ یہ ہے کہ ان کے ہاں تخلیقیت کا عنصر نہ ہونے کے برابر ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی منشا اور فہم کے مطابق تفہیم و تعبیر سے کام لیا ہے، نتیجتاً ان کے خیالات میں ذاتی تعصبات یا گمرہی کا وقوع پذیر ہونا ناممکن نہیں۔

چونکہ ان اصحاب کے حوالے سے گفتگو ہمارا موضوع نہیں، اس لیے یہ کوشش شعوری طور پر کی گئی ہے کہ کسی غیر ضروری تنازعے میں الجھے بغیر خود کو مابعد جدید تصورات اور ان کے نتائج و عواقب تک محدود رکھا جائے۔ معروف مابعد جدید مفکرین پر مکالمہ اس کتاب کے تیسرے باب میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔ ہمارا بنیادی مقصد مابعد جدید نظریات کو تاریخ کے تناظر میں سمجھنا اور سمجھانا ہے۔ یوں ہمارا یہ کام بنیادی طور پر اکادمیاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے تاریخی تناظر کو زیادہ اہمیت دی ہے۔

جواز یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کے موضوع کو تاریخ کے تناظر میں رکھ کر دیکھنے سے ہمیں نہ صرف تقابلی جائزے کی سہولت مہیا ہوگی بلکہ مابعد جدیدیت کے مرکزی قضایا کو نہ صرف سمجھنے میں آسانی ہوگی بلکہ ہم بہ سہولت جدیدیت اور مابعد جدیدیت کا تجزیاتی اور تقابلی مطالعہ بھی کر سکیں گے۔ ان اختلافی دعووں کو تنقیدی نظر سے دیکھنا بھی آسان ہوگا جن کی بازگشت آئے دن جرائد و رسائل میں سنائی دیتی ہے۔ چارلس جینکس(5) نے اپنی معرکہ خیز کتاب Critical Modernism میں انسانی ذہن کے زمانی اور سماجیاتی ارتقاء کے تین ادوار کی تفہیم کا جو خاکہ پیش کیا ہے اس کی مختصر سی وضاحت پیش خدمت ہے۔

(1) قبل جدیدیت: جینکس کے نزدیک قبل جدیدیت کا زمانہ دس ہزار قبل مسیح سے چودہ سو پچاس بعد از مسیح تک پھیلا ہوا ہے۔ فکری تقسیم کے حوالے سے قبل جدیدیت سے مراد وہ الہامی معاشرے ہیں جن کا علمیات (Epistemology) کا نظام عقیدے، سند، تقلید اور مذہبی اوامر و نواہی کے اتباع پر استوار تھا۔ اس عہد کا آغاز قبل از تاریخ Neolithic دور کی انقلابی صورتِ حال میں ہوا جب انسان نے زراعت کو اپنا کر خوراک کے مسئلے کا دیرپا حل تلاش کیا۔ انسان ہاتھ سے محنت اور مشقت کرنے لگا۔ قبل جدیدیت میں سماج قبائلی اور دیہاتی انداز پر قائم ہوا۔ پھر شہر وجود میں آئے۔ حکمران طبقہ سامنے آیا۔ بادشاہ کا دربار، پجاری کا مندر اور سپہ سالار کا منصب اسی عہد کی ایجادات ہیں۔ وقت کے دائروی تصور میں ان کا ایمان تھا، زمانہ سست رو تھا اور طلسماتی انداز میں واپس بھی آسکتا تھا۔ زمان و مکان اپنی الگ الگ شناخت رکھتے تھے۔ انداز نظر میں مقامیت کا عنصر غالب تھا۔ شہری ریاستیں اسی زمانے میں منظر پر آئیں جن کی بنیاد کسی نہ کسی الہامی پیغام پر استوار تھی۔ لوگ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے اور

منظم تھے۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ ثقافتیں جاگیردارانہ اقدار کی آئینہ دار ہوتی چلی گئیں۔ تاہم جاگیرداری دور کی ثقافتی جڑیں زمین میں گہری پیوست تھیں لیکن جب شہری ریاستوں کی جگہ شہنشاہیت نے لے لی تو طاقت اور غلبے کی سیاست کو عروج ملا۔ مذہب نے طاقت کی سیاست کو فروغ دیا۔ ریاستی عہدے داروں کو نہ صرف تقدیس سے مالا مال کیا بلکہ ان کی خون آشام جبلتوں کو کھل کھیلنے کا جواز بھی مہیا کیا گیا۔ جنگ کی رومانی تجلیل انہی دنوں کی ایجاد ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بعض یونانی فلسفی بھی طاقت اور جنگ کی پرستش کرتے نظر آتے ہیں۔ ہیراکلائٹس نے تو کھل کر جنگ، غلبے اور طاقت کی تعریف و تجلیل کی ہے۔ آریائی خداؤں کی بات تو آپ چھوڑ دیں کہ وہ سب فطرت کی غضب ناک قوتوں کی علامتی تجسیم تھے۔ آپ مغربی ایشیا کے سامی خداؤں پر نظر کریں کہ جن سے جدید مذاہب کی مابعدالطبیعیات کا آغاز ہوا وہ (بعل، مردوک، جیہووا) سب کے سب جنگ اور دہشت ناک طاقتوں کا سرچشمہ قرار دیئے جاتے رہے۔ یہودی تو ویسے بھی اپنے خدا کو رب الافواج کہہ کر پکارنے میں لذت محسوس کرتے۔ اس خدا کی تقدیس کرتے جس نے ان کے لیے کنعان، فلسطین اور موآب ایسی نہ جانے کتنی بستیوں کو تہ تیغ کر دیا تھا۔ ان مقتول بستیوں کا حساب جوشوا کی کتاب میں پوری تفصیل سے درج ہے۔ آخرت، تقدیر اور خداؤں کے تصورات میں ایک قدرتی نسبت موجود ہے۔ یہ تصورات طاقت اور قوت کی پرستش کے مختلف مظاہر ہیں۔ قدیم عہد میں رائج آسمانی ہدایت اور استناد و استخراج اور الہام کے تصورات بھی آخری تجزیے میں طاقت کی تھیوری کا ہی تسلسل ہیں۔ سیاسی اور سماجی میدان میں طاقت کو اصول اوّل قرار دیئے جانے کی ایک اہم مثال یہ ہے کہ وہ مذہب (مسیحیت) بھی جس کے بارے میں نطشے کا خیال ہے کہ وہ فرماں برداری اور اطاعت کا سبق دے کر انسان کو بھیڑ بکریوں میں تبدیل کر دیتا ہے جب اپنے دور عروج میں داخل ہوا تو اس کے ماننے والے بھیڑیئے کی بربریت اور شیر کی خوفناک یلغار کے پرستار نکلے۔ نو آبادیاتی دور کی پوری داستان طاقت اور تشدد کی پرستش کے گرد گھومتی ہے۔ جنوبی امریکہ کے ہسپانوی غارت گروں (Conquistadors) سے لے کر پوری دنیا کے برطانوی فاتحین تک (جو خود بیک وقت سپر مین تھے اور مشنری بھی) سب نے تاریک زمانوں کے سپہ سالاروں کی طرح نسلی اور مذہبی عقائد کی بنیاد پر انسانیت کا

قتل عام کیا۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے نو آبادیاتی دور کو قبل جدیدیت کے باب میں شامل کیا ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اسی نو آبادیاتی تگ و تاز کے دور میں جدیدیت کا جنم ہوا اور انسانیت کی تجلیل کا ایک سے بڑھ کر ایک نظریہ منظر عام پر آیا۔ لیکن ان بلند و بالا اور چمک دار نظریات کے عقب میں طاقت کی پرستش کا اصول ہمیشہ کارفرما رہا۔ جدیدیت ایسے تضادات سے بھری پڑی ہے۔

(2) جدیدیت کا آغاز سترہ سو پچاس عیسوی سے ہوا اور اختتام کی شروعات انیس سو پچاس کی دہائی میں ہوئیں۔ اس عرصہ کے دوران صنعتی انقلاب برپا ہوا۔ پیداواری ذرائع میں انقلابی تبدیلیاں سامنے آئیں۔ کارخانوں میں بڑے پیمانے پر پیداوار کا سلسلہ شروع ہوا۔ زرعی سماج کی جگہ سرمایہ دارانہ سماج کو فوقیت حاصل ہوئی۔ الہامی کتابوں کے شرعی قوانین کی جگہ سیکولر قوانین کا نفاذ ہوا۔ شہروں کی ریاستی سیاست میں بورژوا جماعت کا عمل دخل بڑھتا چلا گیا۔ صنعتی مزدوروں کی گندی بستیاں بھی شہری نقشوں پر ابھرنے لگیں۔ اس عہد کو بیک وقت سرمایہ داریت اور اینٹی سرمایہ داریت کا عہد بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ علم کے میدان میں یہ عہد Cogito اور Episteme کے تفوق کا علمبردار ثابت ہوا۔ اسی عہد میں وقت کے مستقیمی (Linear) تصور کو فروغ ملا۔ لامحدود ترقی کا الہ دینی تیقن بھی اس عہد کی دین ہے۔ خودی، خود شناسی اور خود بینی کے ساتھ ساتھ انسانیت پرستی، وطنیت اور مقصدی تاریخ ایسے تصورات جدیدیت کی مقتضیات قرار پائے۔ کاروبار مملکت، تجارت اور صنعت و حرفت میں عقلی فیصلوں کا تفوق قائم ہوا۔ قوموں میں تقابل اور افتراق اور اختصاص کے احساسات کو کھل کھیلنے کا موقع ملا۔ جرمن قوم اور انگریزوں کے درمیان دو عظیم جنگیں اسی افتراق، تقابل اور احساس اختصاص کا ماحصل تھیں۔ سائنسیت اور اثباتیت نے جلتی پر تیل کا کام کیا۔ اس زمانے کو مشینوں کی حکومت کا زمانہ بھی کہا جاتا ہے۔ طاقت کی پرستش جدیدیت کے انسانیت پرست عہد میں بھی زور شور سے ہوتی رہی۔ اس دوران آئیڈیالوجیز، یوٹوپیاز، مہابیانیے، تاریخیت اور آفاقی صداقتوں اور انسان کی آزادی و خودمختاری کے تصورات طاقتور نظر آتے ہیں۔ موضوع، سبجیکٹ، جوہر، کلیت، حتمیت، جدلیت، اعلیٰ سے اعلیٰ زندگی کی طرف شعوری سفر اور کام کی یورپی اخلاقیات دور جدیدیت کے اہم ترین نکات قرار پائے۔

(3) مابعد جدیدیت۔ جینکس کے اندازے کے مطابق مابعد جدیدیت کی ابتدا 1960ء کے عشرے میں ہوئی۔ اس دور میں انفارمیشن ٹیکنالوجی کا انقلاب واقع ہوا۔ اس دور میں پیداوار کے اہم ترین ذرائع بڑی بڑی فیکٹریاں نہیں دفاتر ہیں جو چھوٹے چھوٹے حصوں میں بٹ کر کام کرتے ہیں جس کے نتیجے میں آفس ورکروں کو مرکزیت حاصل ہوئی۔ وقت کا تصور بیک وقت دائروی بھی ہے اور مستقیمی بھی۔ زمان اور مکاں کا Implosion ہوا۔ وطنیت کا تصور ذہنوں سے محو ہو رہا ہے۔ کثیر قومی سماج وجود میں آ رہا ہے۔ دنیا کے شہروں میں اب ہر قوم کے لوگ بستے ہیں۔ بین الاقوامیت کا زور ہے۔ سماجی رویوں میں کھلا پن آ چکا ہے۔ رنگ اور نسل کے تعصبات اب لایعنی ہو رہے ہیں۔ ثقافت میں علاقائی ثقافتوں کے اثرات یکجا ہو رہے ہیں۔ ثقافت کی بنیاد اب صارفیت اور تناظریت پر قائم ہے۔ بین الاقوامی ثقافتی تصورات سامنے آ رہے ہیں۔ لوگوں کے ذوق اور فیشنوں میں یکسانیت کا عنصر بڑھ رہا ہے لیکن ہیگلیائی کلیت پسندی اور مارکسی آدرشیت اور افلاطونی مثالیت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ دیوار برلن کے مسمار ہونے سے تمام مہابیانیے اور کائناتی قوانین ابدی نیند سو چکے ہیں۔ ہیرو کے ساتھ مصنف بھی مر گیا ہے۔ تاریخ کے غائی تصور اور سائنسی نظریات کی اجارہ داری کا عہد لد چکا ہے۔ تمام ساختیے بے مرکز ہو چکے ہیں۔ جو ظاہر ہے وہی صداقت ہے۔ اس سے پرے خلا ہے۔ تاریخ کی جگہ زبان نے لے لی ہے۔ جب کوئی سوال کیا جاتا ہے تو یہ پوچھا جاتا ہے کہ وہ کون سا لسانی کھیل ہے جو ہم کھیل رہے ہیں۔ وہ کون سی زبان ہے جس کے کوڈز اور کنونشنز کو معرض استعمال میں لا رہے ہیں۔ تعقلات کا اس لسانی کھیل میں کوئی کام نہیں۔ تعقلات کلیہ قاعدوں کے آئینہ دار نہیں۔ اب صرف جزوی تصورات ہی حقیقت کے عکاس ہیں جن کو Non-Concept کا نام دیا گیا ہے۔ یہ نان کانسپٹ کیا ہیں؟ مثال کے طور جواب میں ہم یہ الفاظ پیش کر سکتے ہیں۔ ابدی رجعت، اتفاق، جسم، زبان، ہنگشیریت، آرٹ، کھیل جیسے الفاظ نان کانسپٹ کی نشاندہی کرتے ہیں۔ دنیائے تصورات میں قیامت کا سماں ہے۔ مابعد جدیدیت ایک کہرام ہے ایک بے پناہ ہنگامہ جس میں معدومیت کا سیلاب عظیم ہر مثبت چیز کو بہائے لے جا رہا ہے۔ لطشے کا عکس مابعد جدیدیت کی ایک ایک لہر میں منعکس ہے۔ مابعد جدیدیت کا ناقابلِ فراموش گناہ یہ ہے

کہ اس نے دنیا کو مذہبی بنیاد پرستی کے راستے پر چلا دیا ہے۔ دنیا میں عدم برداشت بڑھ رہی ہے۔ عقل کی جگہ نسلی اور جماعتی نرگسیت نے لے لی ہے۔ قوموں اور مذاہب میں اشتراک کی بجائے اختلافات کو ہوا دی جارہی ہے۔ تہذیبوں کے ٹکراؤ کا نعرہ اسی افتراق کی دین ہے۔

زیرِ نظر کتاب کا مقصد تاریخِ افکار میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کا مطالعہ ایک نیم ارتقائی ترتیب سے کرنا ہے۔ چنانچہ کتاب کے تینوں مرکزی ابواب میں مجموعی طور پر اسی پیٹرن کی پابندی کی گئی ہے۔ یہ بات یہاں نشان خاطر رہے کہ زیرنظر کتاب ایک مبادیاتی (Introductory) کتاب ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے دوران عمومیت اور سہل انگاری سے بچنے کی ہر ممکن کوشش کرنا ضروری ہے۔ سہل انگاری سے میری مراد (Oversimplification) ہے۔ چونکہ مابعد جدیدیت ہیگل کے جدلیاتی طریقِ کار یا تاریخی ارتقا کے تصور کو قبول نہیں کرتی، اس لیے مصنف سے کسی مثبت میتھڈالوجی کی توقع عبث ہے۔ گویا افہام و تفہیم میں حزم و احتیاط کی ضرورت درپیش ہے۔

آخری بات یہ کہ میں نے مابعد جدیدیت کی بحث میں تعقلات و تفکر کو اپنی مرضی کے معنی دینے سے ہر ممکن پرہیز کیا ہے۔ میں نے اسے ادبی تنقید کے دائرے سے باہر اور فلسفے کی حدود کے اندر رہ کر موضوعِ گفتگو بنایا ہے۔ فلسفہ بھی وہ جس کا کام صرف تجزیہ و تنقید تک محدود ہے۔ اس تجزیاتی طریق کار کو برطانوی فلسفے کی تائید حاصل ہے۔ خصوصاً وہ روایت وٹگن سٹائن جس کا سرخیل ہے۔ وٹگن سٹائن نے بالاصرار کہا ہے کہ فلسفے کا کام صرف معنی کی درست نشاندہی اور لفظوں کی لسانی کھیل کے اندر رہ کر تفہیم ہے۔ اس سے آگے اس کا کوئی کام ہے نہ دائرہ اختیار۔ چنانچہ میں نے نہ نظریہ سازی کی ہے نہ تشریح کے جال کو ستاروں تک پھیلانے کی کوشش۔ جن لوگوں نے یہ کام کیا میں ان کے انجام بد سے واقف ہوں۔ میں یہ بھی عرض کر دوں کہ زیرنظر متن اوریجنل ہونے کا دعوے دار نہیں۔ یہ لاتعداد متون کا ماحصل ہے۔ اس کتاب میں کوئی چونکا دینے والا انکشاف نہیں کیا گیا اور نہ ہی اس تخلیقیت کا مظاہرہ کیا گیا ہے جو خالی ہیٹ میں سے خرگوش برآمد کر لیتی ہے۔ بہرحال میں نے اپنے انداز میں ایک مشکل موضوع کو سمجھنے اور سمجھانے کی ایک منکسرانہ کوشش کی ہے۔ مقصد پیشِ نظر یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ درست تفہیم ممکن ہو سکے لیکن اس کے باوجود مجھے معلوم ہے کہ بہت سے فکری مغالطے موجود ہو سکتے ہیں جن کی گرفت اور نشاندہی کی جا سکتی ہے۔

(1) Karen Armstrong, The Bible, p. 165.

(2) Mark C. Taylor, After God, p.43.

(3) Glenn Ward, Understand Postmodernism, p.8

(4) Theodor Adorno & Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, P.146.

(5) Jencks, Charles, Critical Modernism, p. 110

قبل جدیدیت

اساطیری تصورِ جہاں

قبل جدیدیت کا عہد تہذیب کے ابتدائی اساطیری دور سے شروع ہوکر رینے ساں تک پھیلا ہوا ہے۔ چونکہ اساطیری تصورِ حیات قبل جدیدیت کے تمام ادوار کے پس منظر میں مسلسل موجود ہے، اس لیے سب سے پہلے اس کی معنیاتی صورتِ حال کا خاکہ مرتب کرنا ضروری ہے۔ اساطیری دور سے پہلے کی کہانی دنیا کی ایک ایسی تصویر پیش کرتی ہے جب زمین کے منظروں میں انسان ابھی آدمی کی جون سے برآمد نہیں ہوا تھا۔ دنیا کو معنی کے فریم میں رکھ کر دیکھنے اور منظم انداز میں سوچنے والا انسان۔ بس اس وقت نراج اور انتشار ہی اصل اصول تھا۔ کوئی نظام مرکز، معنی یا تصورِ حیات نہیں تھا۔ ہر طرف ترتیب و معنی کا فقدان تھا۔ آدمی فطرت کی طاقتوں سے نبرد آزما اور پُراسرار اخوفناک قوتوں کی کثرت کے درمیان بقاء کی جدو جہد میں مصروف پیکار تھا۔ اس عہد میں مربوط فکر و خیال کی صلاحیتیں ابھی اس پر ارزاں نہیں ہوئی تھیں۔ حسی اور جبلی قوتوں پر اس کا زیادہ تر انحصار تھا۔ جہدِ بقا میں جبلی فراست ہی اس کے تحفظ کی ضمانت ہوتی۔ جبلی زندگی کی اس پر گرفت کس قدر مضبوط تھی، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ وہ خود کو فطری ماحول کا حصہ سمجھتا۔ وہ فطرت سے پوری طرح مربوط تھا۔ درخت، پرندے، چرندے اور درندے سب اس کی ذات کا حصہ تھے۔ ابھی اسے امتیاز اور افتراق کرنا نہیں آیا تھا۔ انسان کے یہاں پہلا معنی خیز مرحلہ اس وقوف کی صورت میں نمودار ہوا جس نے اسے جنگل کی زندگی سے الگ کرنے کا سلسلہ آغاز کیا اور یہ وقوف اس بات کا احساس تھا کہ وہ فطرت سے الگ اور حیوانات کی دنیا سے مختلف مخلوق ہے۔

وقوفی ارتقا کا دوسرا مرحلہ اس احساس پر مرکوز تھا کہ تمام مظاہر فطرت کے عقب میں پُراسرار قوتیں براجمان ہیں۔ سورج، چاند، ستارے، دریا، پہاڑ، ہوائیں، گرباد، طوفان اور برق ورعد سب ان پر ہیبت قوتوں کے مساکن ہیں۔ اس فرق و امتیاز کے وقوف کا نتیجہ یہ سامنے آیا کہ جب وہ زندگی کے خوفناک مظاہر کا سامنا کرتا، مثلاً جب کوئی چٹان ٹوٹ کر گرتی یا آسمانی بجلی جنگل کو جلا کر راکھ کر دیتی یا دریا کا سیلاب بستیوں کو بہا کر لے جاتا تو وہ یہ سمجھتا کہ یہ سب کچھ ان نادیدہ قوتوں کا کیا دھرا ہے جو ہستی کو فنا کر دینا چاہتی ہیں۔ دریا طغیانی پر آتا تو اس کا مطلب یہ لیا جاتا کہ دریا قصداً فصلوں کو تباہ کرنا چاہتا ہے۔ پہاڑ بیٹھے بٹھائے آگ اگلنے لگتا تو اس کا مطلب یہ لیا جاتا کہ پہاڑ جان بوجھ کر ایسا کر رہا ہے۔ اس خیال کو بھی تقویت ملی ہوگی کہ دریا، برق و رعد اور زلزلے اور سمندری طوفان انسان کو بداعمالیوں کی سزا دینا چاہتے ہیں یا اسے مٹا دینے کی کوئی پُراسرار سازش کر رہے ہیں۔ انسان پر اسی دور میں یہ منکشف ہوا ہوگا کہ زندگی یا فطرت کا کوئی مظہر بے جان، غیر شخصی اور بے روح نہیں۔ ہر چیز میں روح موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد عتیق کے انسان کو یقین تھا کہ سارا نظام فطرت برتر اور پُراسرار حقیقتوں کا مظہر ہے۔ سورج کا طلوع ہو کر آسمان کی پہنائیوں میں سفر کرنا، نصف النہار پر آنا اور پھر مغرب میں ڈوب جانا کوئی غیر شخصی واقعہ نہیں تھا یہ تو ایک شخصی ذمہ داری تھی جسے سورج ہر روز سرانجام دیتا۔ دنیا کی تمام قدیم اقوام کی اساطیر میں سورج کو اسی انداز میں پہچانا اور لائق پرستش جانا گیا۔

چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ وقوفی سطح پر قدیم انسان کے سامنے کائنات ایک معما رہی ہوگی۔ اس معمّے کو تخلیقی انداز میں سمجھنے اور سمجھانے میں اسطور آفرینی نے ناقابلِ فراموش کردار ادا کیا۔ اس لیے اسے فضولیات کے کھاتے میں ڈال کر نظر انداز کرنا علمی جہالت کے مترادف ہے۔ اسطور نویسی کے ذریعے ہی انسان نے تخیل کی دنیا میں پہلا قدم رکھا اور کشف معنی کے سلسلے کی شروعات کیں۔ ظاہر اور باطن کا فرق بھی اس کے ساتھ ہی منظر عام پر آیا۔

اسطور یا متھ (Myth) بقول نینین سمارٹ یونانی زبان کے لفظ Mythos سے ماخوذ ہے جس کا لغوی مفہوم قصہ یا کہانی بیان کرنا ہے۔ اس کا جامع تضمین علامتی انداز میں اس سوال کا جواب فراہم کرنا ہے کہ کائنات جیسی کہ ہے کیسے اور کیونکر وجود میں آئی۔ اساطیر نے انسان کے اس رجحان کی بھی آبیاری کی جس کے تحت اس نے فطرت کے عقب میں موجود طاقتوں کی تجسیم

کر کے دیکھنے کی طرح ڈالی ہے۔ اساطیر کا مقصد اس سول کا جواب دینا بھی تھا کہ فطری کائنات کے عقب میں کیا ہے یا کائنات سے پہلے کیا تھا۔ دنیا میں جو مافوق الفطرت طاقتیں ہیں ان کا انسان سے کیا تعلق ہے؟[1] چنانچہ اساطیر سے مراد وہ مذہبی کہانیاں ہیں جن کا مقصود نہ صرف کونیاتی اسرار کا پردہ چاک کرنا تھا بلکہ زندگی کی تفہیم بھی تھا۔ ان تمام موجود نگران دیکھی لاتعداد قوتوں کی ترتیب و تفہیم تھا جو اشیاء کے عقبی دیار میں کارفرما ہیں اور اپنے مخصوص دائرہ کار میں انسان کے ماحول اور فیصلوں پر انداز میں اثر انداز ہوتی رہتی تھیں۔ ابتدائی بابلی کہانی انوما ایلش اس انداز سے کونیاتی مسائل کو سمجھنے کی شاید پہلی دستاویز ہے۔ اس میں فکشن بھی ہے اور التباس بھی۔ اس فکشن اور التباس کو تخیل کی فراوانی نے باہم آمیز کر کے کائنات کی تخلیق کو اس خوبصورتی سے بیان کیا گیا ہے کہ معنی کا ایک جہان آباد ہوتا چلا جاتا ہے۔ کیرن آرم اسٹرانگ کے خیال میں کہانی اکثر ایک ایسی سچائی کو سہولت سے بیان کر دیتی ہے جسے روزمرہ زندگی کے کنفیوژن میں بالعموم سمجھنا ناممکن ہوتا ہے۔[2] بقول پروفیسر کیتھ وارڈ اساطیری کہانیاں لفظی مفہوم سے کہیں آگے جا کر حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان خیال افروز کہانیوں سے یہ بھی ثابت ہوتا کہ روحانی حقائق کو کہانی کے ذریعے کس قدر طاقت و رانداز میں پیش کیا جا سکتا ہے۔[3] یہ اساطیری کہانیوں کی حیران کن تشریحات کا ہی نتیجہ تھا کہ تیسری دہائی قبل مسیح میں دیوی دیوتا انسانی ادراک کے منظر نامے میں بھرپور مقام بنا چکے تھے۔ مصر، عراق، ہندوستان، یونان اور میکسیکو کی دیومالاؤں کی معنی آفرین تشکیل تخیل کے معجزوں کی آئینہ دار ہیں۔

کائنات کی ماہیت کے سوال کے علاوہ دوسرا سوال جو انسان کی نفسیات کا نمایاں ترین وصف بن کر سامنے آیا اسے غور وفکر کی صلاحیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ انسان کی زندگی میں جو ناگہانی واقعات سامنے آتے ان کے بارے میں وہ غور و فکر کرتا اور سوچتا کہ کیا موت زیست کے معملات کو سمجھنے کا کوئی عمومی پیٹرن یا فارمولا موجود ہے؟ کیا فطرت کی قوتوں کے برے اثرات سے محفوظ رہا جا سکتا ہے؟ کیا کوئی پیشگی اقدامات کیے جا سکتے ہیں؟ کیا تقدیر کی یلغار کے خلاف کوئی فصیل، کوئی بند باندھا جا سکتا ہے۔ انسانی ذہن یہ طے کر لینے پر مجبور تھا کہ کارزار حیات ماورائی قوتوں کے قبضہ قدرت میں ہے جو نہایت تلون مزاجی سے انسانی قسمتوں سے کھیلتی ہیں۔ بعض کو اوج ثریا تک لے جاتی ہیں اور بعض کو بدبختی کے پاتال (Abyss) میں پھینک دیتی ہیں۔ اس دور میں

خیر وشر کے سولات کا ظہور اہوا۔ انسان اس حقیقت سے آشنا ہوا کہ یہ دنیا Binary Opposits کی دنیا ہے۔ یہاں ہر شے کی ضد موجود ہے۔ جب ضدین کا آپس میں ملاپ ہوتا ہے تو ایک نئی شے وجود میں آجاتی ہے۔ زندگی کی تمام موجودات متخالف جوڑوں (مرد عورت، دن رات، انسان دیوتا، وحدت کثرت، موت زندگی وغیرہ) کی صورت میں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اگر یہ ظاہری دنیا موجود ہے تو کوئی باطنی دنیا بھی ہونی چاہیے۔ اگر دنیا میں مضرت رساں قوتیں دخل اندازی کر رہی ہیں تو ان کے اثرات بد کو ختم کرنے کے لیے فائدہ رساں قوتوں کا کارفرما ہونا بھی ضروری ہے۔ یوں تضاد اور تفریق کے گہرے ادراک نے اساطیری تصور جہاں کی تشکیل کی اور تخلیق کائنات کی کہانیوں کو مدون کیا۔ اس سلسلے کی ایک پر شکوہ مثال تخلیق کائنات کی وہ کہانی ہے جسے عہد نامہ عتیق کے باب اوّل کی زینت بنالیا گیا۔

ان تخلیقی عمل کی کہانیوں میں خیر وشر تقسیم کی معیت میں تقدیر کے شعور نے بھی جنم لیا ہوگا۔ سوال یہ تھا کہ اگر پاپ اور پُن کے نتائج سے دیوتا بھی بچ نہیں سکتے تھے تو کیا کوئی ایسا اٹل ماورائی نظام موجود ہے جو رات اور دن، زندگی اور موت، عروج اور زوال کو ایک مخصوص انداز میں چلانے کا موجب ہے۔ ایک دائرہ ہے جو مسلسل چل رہا ہے۔ ہر چیز اس دائرے کے اندر وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ کوئی چیز اس دائرے سے باہر ہے نہ نکل نہیں سکتی۔ کائنات کا وجود دائرے میں گردش کا مرہونِ منت ہے۔ تقدیر کا تصور دراصل دائرے کے شعور کی توسیع ہے۔ یہ شعور کہ ہستی کی کوئی بھی جہت تقدیر کی گرفت سے محفوظ و مامون نہیں۔ زندگی تقدیر کے ہاتھوں محض پتلی تماشا قرار دی گئی۔ ہندی حکماء نے اسے رام لیلا کا نام دے کر اس کو تقدیس عطا کر دی۔ اور زندگی اور موت کے دائرے کو تناسخ کے قانون سے وابستہ کر دیا۔ ویدانتین نے زندگی کو ہونی (تقدیر) کا پھیلایا ہوا وسیع جال قرار دیا جس میں فانی پرش اپنے اپنے کرموں کا بھوگ بھوگنے پر مجبور ہیں۔ ہونی کی گرفت اور سنسار چکر سے نجات محال ہے۔ جو کل تھا وہی آج ہے اور جو آج ہے وہی کل ہو گا۔ کائناتی وقت کا دائرہ ازلی و ابدی ہے۔ نروان کا مطلب دیئے کا بجھ جانا ہے، یعنی سنسار چکر سے نجات پانا ہے۔ لیکن دیا نہیں بجھتا زندگی تو رواں دواں ہے۔ دکھوں کا مقابلہ کرنا ضروری ہے۔ تقدیر سے جب فرار ناممکن ہے اور دیوتاؤں کو شکست دی نہیں جا سکتی تو بصیرت کا تقاضا یہ ہے کہ برداشت اور فراست سے کام لے کر زندگی کو قابل برداشت اور بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ یہی وہ

ذات) مجتمع کر سکتا ہے کہ وہ کمزور آتماؤں پر اثر انداز ہو سکے۔ ان کی شکتی کو اپنی شکتی اور ان کے روحانی وسائل کو اپنے روحانی وسائل میں تبدیل کر سکے۔ اگر یہ سب کچھ ممکن ہو جائے تو محولہ شخص اس قدر قوت کا مالک ہو سکتا ہے کہ وہ فطری قوتوں (خواہ وہ کتنی ہی منہ زور کیوں نہ ہوں) کا رُخ موڑ سکتا ہے۔ اندھیرے کی قوتوں کو مغلوب اور موت کو شکست دے سکتا ہے۔ وہ دیوتاؤں کی منشا میں دخیل ہو سکتا ہے۔ ان سے حسب خواہش کام نکلوا سکتا ہے۔ اور پھر ایک وقت وہ بھی آتا ہے جب وہ خود دیوتا بن جاتا ہے۔ کیا یہ سب کچھ ممکن ہے؟ جدید انسان کو یہ دعوے خاصے وحشت انگیز اور فضول نظر آتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ دعوے معدوم ہو چکے ہیں۔ ہر گز نہیں۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے اس دور میں اب بھی یہ سلسلہ خفیہ سفلی عملیات کی صورت میں مسلسل بروئے کار آ رہا ہے۔ جادو اور سحر (Witchery) کا کام اب بھی جاری ہے۔ پیرا سائیکالوجی نے اسے مزید تقویت فراہم کی ہے۔ دنیا کے مہذب ترین ملکوں میں اس کے ماننے والے اس پر کامیابی سے عمل پیرا ہیں۔ اگر آپ کسی شک میں مبتلا ہوں تو پالو کوہیلو کا ناول Brida پڑھ لیں۔ آپ کو یقین آ جائے گا۔

قدیم الٰہیات کے ابتدائی نقوش

ابتدائی تمدنی زندگی میں اگرچہ جادو اور مذہب دو الگ الگ اور باہم متناقض تصورات ہیں لیکن ان میں برتر سطح پر باہمی ربط اور تسلسل بھی موجود ہے۔ مقصد بھی ایک ہے یعنی طاقت اور حقیقت کے سرچشموں تک رسائی۔ ان دونوں فرق و امتیاز اس وقت سامنے آیا جب تاریخ کے کسی نامعلوم موڑ پر بابل، نینوا، تھیبیس اور ممفس کے بعض روشن خیال کاہنوں پر یہ راز منکشف ہوا ہوگا کہ سحری قوتیں اس قدر شہ زور نہیں کہ وہ ارفع ترین مافوق الفطرت ہستیوں کا مقابلہ کر سکیں یا ان پر اثر انداز ہو سکیں۔ ایک سبب تو یہ انکشاف رہا ہوگا کہ سحری عملیات کا دائرہ کار صرف فطرت کے مظاہر تک محدود ہے۔ لیکن سوال یہ تھا کہ ان ارفع طاقتوں یا ہستیوں کا کیا جائے جو فطرت کے دائرہ کار سے باہر ہیں۔ ان تک مشترکہ احساس یا آتما کی شکتی سے رسائی یا ان پر کنٹرول ناممکن ہے۔ انہوں نے یہ سوچا ہوگا کہ کوئی راستہ ایسا بھی ہونا چاہیے جو منزل مقصود تک پہنچنے میں مددگار ہو۔ اس کے لیے رضا جوئی اور خوشنودی (Propitiation) کے حصول کا طریق اختیار کیا گیا۔ اس نئے طریقہ کار نے ارفع مذہب کے ابتدائی نقوش کو ابھرنے میں مدد دی۔ اس منزل پر عظیم دیوتاؤں (مردوک، بعل،

زیوس وغیرہ) کے معابد وجود میں آئے جن میں مناجات، بھجن اور نذر و نیاز اور پوجا پاٹ کی رسوم کا
آغاز ہوا۔ موسیقاروں، دیوداسیوں اور پجاریوں کا مستقل انتظام کیا گیا۔ یہ انسانی سماج کی اتنی
بڑی جست تھی کہ جس نے تفکر کو ایک برتر دائرے میں داخل کر کے عالمگیریت کے راستے پر ڈال
دیا۔ رب الارباب کا تصور اسی عالمگیریت کی علامت ہے۔ پہلے زمین کے بندھنوں کو زیادہ اہمیت
دی جاتی تھی لیکن اب کہانی نے رُخ بدل کر ہفت افلاک کے ساتھ ناتا جوڑ لیا۔ گویا پہلے انسان
زمین کے دائروں کا اسیر تھا لیکن اب اس نے اس نئی جست کے نتیجے میں آسمان کی پہنائیوں میں
پرواز کرنا شروع کر دی۔ اس اسم اعظم کا سراغ پالیا تھا جو فرش سے عرش کی طرف لے جاتا۔

جرمن ماہرِ الٰہیات ایڈولف اوٹو نے ارفع احساس کو اپنی کتاب The Idea of Holy
میں دوطرفہ کردار کا حامل قرار دیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسانی شعور میں اعلیٰ ترین ہستی کا احساس
ہمیشہ دو متضاد صورتوں میں رونما ہوا۔ اس حقیقت کے شواہد کو دنیا کے تمام مقدس صحیفوں میں تلاش کیا
جاسکتا ہے۔ برتر ذات کے شعور کی ایک صورت دبدبے، خوف اور دہشت کی عکاس ہے۔ یہ ایک
ایسی بالادست ذات کا شعور ہے جو مکمل دست برداری کا مطالبہ کرتی ہے۔ جب کسی فرد کا اس قوت
سے واسطہ پڑتا ہے تو خوف اور دہشت سے اوپر کا سانس اوپر نیچے کا سانس نیچے رہ جاتا ہے۔[7]
اس ہیبت ناک ذات کی تسکین اور رضا جوئی کے لیے کفارے، صدقے، تاوان، فدیے اور
قربانیوں کی رسوم ادا کی جاتیں۔ اس کی مثال عہد عتیق کے انسان کا وہ غضب ناک دیوتا ہے
جو ایک خونخوار بھیڑیے سے کم نہیں تھا۔ خونخوار بھڑیا جو ہر لحظہ بے کل رہتا، ہر آن انسانوں کا تازہ
خون طلب کرتا۔ جب تک اس کی زبان خون سے تر رہتی، وہ قبائل کو بقا اور تحفظ کی ضمانت دیتا۔
دوسری صورت میں اس کا قہر اس طرح ٹوٹتا کہ فصلیں ناکام ہو جاتیں، آسمان سے جوق در جوق
وبائیں اُترتیں، دشمن حملہ کر دیتے جواں مرد تہ تیغ کر دیئے جاتے، عورتیں بچے غلام بنا کر لیے
جاتے۔ دہشت، خوف اور موت کا یہ تاریک تجربہ انسان کے لاشعور میں اب بھی تہہ در تہہ موجود
ہے۔ الف لیلہ سے ہیری پاٹر کے ناولوں تک تمام کہانیاں خوف اور دہشت کے اسی تہ خانے سے
برآمد ہوئی ہیں۔

اس برتر مگر غضبناک ذات کی خوشنودی کے حصول کا طریقہ رضا جوئی کی خونیں رسوم
سے منسلک تھا۔ چنانچہ رضا جوئی کے لیے صدقے، فدیے، کفارے اور جانداروں کی قربانی کی

رسوم ادا کی جاتیں۔ ہندوستان میں کالی پوجا کی رسوم کے دوران انسانی قربانی کالی دیوی کی رضا جوئی کے لیے دی جاتی۔ بنگال کے کھونڈ قحط اور ناگہانی بلاؤں سے بچنے کے لیے انسان کی بلی دیتے۔ پورا قبیلہ قربانی کے کھمبے کے گرد رقص کرتا اور کہتا: اے دیوی! ہم تجھ کو انسان کی بھینٹ دیتے ہیں۔ اس کے بدلے میں ہمیں اچھی فصلیں، سازگار موسم اور تندرستی عطا کر۔ میکسیکو کے ازٹک قبائل نے تو حد ہی کر دی تھی۔ وہ اپنے دیوتاؤں کی رضا جوئی اور خوشنودی کی خاطر ہر موسم میں بہت سے انسانوں کی قربانی دیا کرتے۔[8] سال بھر خون آشامی کا یہ سلسلہ چلتا رہتا۔

الوہی تجربے کی دوسری صورت ایک ایسی مسحور کن ذات کا شعور ہے جس کی دلآویزی اور دل ربائی بے مثال ہوتی۔ جو محبت کا مظہر تھی اور مسرت اور بہجت کا سرچشمہ، جس کی ایک جھلک انسان کو دنیا و مافیہا سے بے نیاز کر دیتی۔ علمائے مذہب کے مطابق یہ ذات جب کسی فرد کو اپنے دامنِ کشش میں لے لیتی ہے تو اس پر اطمانیت و فرحت کا وہ احساس غالب آجاتا ہے جس کی تفہیم بھی ناممکن ہے۔ اس تجربے کی جمالیات اور مقناطیسی گرفت اس قدر ہمہ گیر ہوتی کہ اس کا اظہار روزمرہ زبان میں ناممکن ہوتا۔ دعویٰ یہ کیا جاتا کہ بس صوفیانہ شاعری ہی ایک حد تک اس پرشکوہ اور پربہجت تجربے کا احاطہ کر سکتی ہے۔ قدیم انسان الوہی تجربے کے ان دو متضاد پہلوؤں کو ترکیب دینے سے قاصر تھا۔ ابھی اس کے دماغ کے بائیں حصے نے اتنی زیادہ ترقی نہیں کی تھی کہ وہ دنیا کے اس سب سے بڑے Paradox کا حل نکال سکتا۔ لہٰذا اس نے حقیقت کو دو الگ الگ مابعدالطبیعی اکائیوں کے طور پر قبول کیا اور اس کے نتیجے میں پرستش کے دو مختلف طریقے ایجاد ہوئے۔

الوہی تجربے کے اس دورُخے کردار کی واضح تقسیم کا پہلا ردعمل یہ برآمد ہوا کہ بدنظمی (Chaos) کے درمیان سے ایک ترتیب (Cosmos) کا تصور اُبھرنے لگا۔ ایک واضح تصویر کے خدوخال سامنے آنے لگے۔ اس تقسیم کو قدیم ایرانی آریائی ذہن نے سامنے رکھ کر ثنویت پر مبنی ایک نئی مابعدالطبیعیات کی بنیاد رکھی۔ پھر کائنات کو اہورامزدا اور اہرمن کی دو ابدی بادشاہتوں میں تقسیم کر دیا۔ ثنویت کے اس اصول کو اسرائیلی انبیاء نے شیطان اور رحمان کے درمیان موجود Primordial افتراق میں ڈھال دیا اور اس کے ساتھ یہ بھی لازم قرار دیا کہ آخری فتح رحمان کی ہوگی۔ شیطان خدا کی منشا سے دنیا میں ستیزہ کار ہے۔ آخرکار شکست اسی کا مقدر ہے۔ شیطان کو آخرکار دوزخ کا ایندھن بنا دیا جائے گا۔ لکھ دیا گیا ہے کہ شیطان عارضی اور وقتی قوت سے لیس

ہے۔ ہمیشہ رہنے والی صرف ایک ہی ذات ہے — وہ ہے خداوند رحیم وقدوس۔ تمام ابراہیمی مذاہب یہی دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی اِلٰہ نہیں ہے سوائے ابراہیم کے خدا کے — باقی سب شیطان کے مختلف روپ ہیں، شیطان کی پرستش کے مظاہر ہیں۔ کثرت میں وحدت کا اصول اس طرح منصۂ شہود پر آیا۔ تاہم یہ بھی نشان خاطر رہے کہ اس سے بہت پہلے بابلی دیوتا مردوک کے حوالے سے مالک کل کا تصور سامنے آچکا تھا۔

تہذیب وتمدن کی شروعات

جس طرح عقل انسان کی خصوصیت ہے، اسی طرح مدنیت بھی اس کا خاصا ہے، لیکن مل جل کر رہنے کی جبلّت کو تمدن میں ڈھالنے کا کام ہزار ہا سال کے طویل اور تھکا دینے والے سفر پر محیط ہے۔ اس دوران انسان بہت سی فصیلوں اور آگ کے دریاؤں سے نبرد آزما ہوا اور بعد از خرابی بسیار اس منزل پر پہنچنے میں کامیاب ہوا جسے متمدن زندگی کا نام دیا گیا ہے۔ اس تھکا دینے والے سفر میں جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، پہلی منزل کائنات کی اساطیری تشریح کی صورت میں سامنے آئی۔ یہ فطرت، موت اور تقدیر اور جابر قوتوں کو سمجھنے، زندگی کو سہل اور قابلِ فہم بنانے کی اولیں کوشش تھی۔ نتیجے کی صورت میں جو کچھ سامنے آیا اس کو متخیلہ کی تہہ در تہہ پرتوں سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اسے متخیلہ اور جبلتوں کے ملاپ کی منزل بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس ملاپ میں فطرت کے سات رنگ شامل ہوئے تو ابتدائی ثقافتوں کے روشن ترین خال وخد کی تشکیل ہوئی۔ دس ہزار سال قبل مسیح جب انسانی معاشرہ ابتدائی بستیوں کی صورت میں سامنے آیا تھا تو اس کی تشکیل میں تین اصولوں نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ ایک اُصول قبیلے اور اس کے سردار سے غیر مشروط وفاداری کا اُصول تھا اور دوسرا اُصول ان پرکھوں کی روحوں کی تقدیس اور تعظیم تھا جو دیوتا بن گئے تھے۔ تیسرا اُصول قبائلی طوطم اور تابو کی سختی سے پابندی سے مشروط تھا۔

ان ابتدائی معاشرتوں کا اہم ترین مسئلہ خوراک کی مسلسل فراہمی، دشمنوں پر فتح اور متعدی امراض سے بچاؤ تھا۔ کیونکہ بالعموم یہ مسائل قبائل کی اجتماعی موت کا سبب بنتے۔ قدرتی آفات اس پر مستزاد تھیں۔ مثلاً باد گرد، سمندری طوفان، آسمانی بجلیاں، زلزلے اور جنگلوں کی آگ ہر وقت قبائلی زندگی کو نیست ونابود کرنے کے لیے تیار رہتیں۔ دشمن بھی تاک میں لگے رہتے۔ اس لیے خود حفاظتی جبلّت کا کردار سب پر سبقت لے گیا۔ اسی جبلّت نے انسان کو ثمر اندوزی اور

چوپانی چھوڑ کر دریائی کناروں اور پہاڑی ٹیلوں پر بستیوں کی صورت میں رہنے کا ہنر سکھایا تھا۔ معاشرتی زندگی کو منظم کرنے کی کوششوں کے عقب میں بھی یقیناً اجتماعی تحفظ کی جبلّت کارفرما تھی۔

منظم تمدنی زندگی کا آغاز تقریباً تین ہزار سال قبل مسیح دجلہ وفرات، نیل اور سندھ کی وادیوں سے ہوا جب قبائلی اور نسلی بنیادوں پر معاشرتی نظام اور حکومتی ڈھانچوں کی تشکیل دینے کی شروعات ہوئی تھیں۔ انسان نے قلعے، فصلیں بنا کر شہر آباد کیے۔ اُر، سمیر، بابل، ملوہہ، میمفس، تھیبیس اور ہری یوپیا کے شہر زمین کے سینے کی زینت بن کر سامنے آئے۔ ان شہروں میں زبان، شاعری، رقص اور موسیقی نے جنم لیا اور فن اور ہنر کے معجزے رونما ہوئے۔ خیر و شر کی حد بندیاں وجود میں آئیں۔ قبائلی سردار بادشاہت کے سنگھاسن پر براجمان ہوئے اور امن، انصاف اور فلاح کے ذمہ دار قرار پائے۔ ایران میں انہیں شہر یار اور ہندوستان میں پرجاپتی کا نام دیا گیا۔ ان کا کام شہر کے تحفظ کے لیے سپاہ مہیا کرنا تھا۔ مقدس رسوم اور موسمی تہواروں کو منانے کا کام بھی ان کی ذمے داری میں شامل تھا۔ ان تہواروں میں مسرت کے گیت، دوشیزاؤں کے رقص، نوٹنکیوں کے ناٹک گہما گہمی کی ضمانت ہوتے۔ پوجا پاٹ کے جلوس اور جلسے منعقد ہوتے جن میں مختلف ملکوں سے آیا ہوا مال تجارت خوب بکتا۔ غلام اور لونڈیاں اس مالِ تجارت میں شامل ہوتیں۔ ان شہروں نے ترقی کی جب کچھ اور منازل طے کرلیں، مال و دولت اور شان شکوہ میں قابل قدر اضافہ ہوا تو اظہارِ تشکّر کے لیے قبائلی خداؤں کے بلند و بالا مجسموں کو شہر کے بیچ میں نصب کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ مقدس عمارات کی شان و شوکت اور دیوتاؤں کے پُر شکوہ مجسمے کسی قوم یا قبیلے کی مادی ترقی اور برتر وسائل کی نشان دہی کرتے۔ بعل، ایل، مردوک اور ایلوہیم، اوزائرس اور زیوس ایسے قبائلی دیوتاؤں کے پُر شکوہ مندر اور معابد اسی نقطہ نظر سے تعمیر کیے گئے۔ یہ سب دیوتا رب الارباب ہونے کا دعویٰ کرتے اور فطری طور پر ایک دوسرے کی نفی کرتے۔ کیونکہ ایک کی نفی سے ہی دوسرے کی برتری ثابت کی جاسکتی تھی۔ معابد کے پجاریوں کے باقاعدہ ادارے وجود میں آئے۔ مذہبی تقریبات میں دیوتاؤں کے کارناموں کو بیان کیا جاتا کہ کس طرح انھوں نے بے ترتیب قوتوں کے درمیان سے کائنات تشکیل دی۔ اندھیرے کو روشنی سے الگ کیا۔ انسان کو تخلیق کیا اور اسے سب مخلوقات پر فوقیت دی۔ کس طرح انسان کی معاشرتی آسائشات اور ضروریات کو پورا کرنے کی خاطر ہر وہ چیز تخلیق کی جو انسانی وجود کو قائم رکھنے اور مدنی زندگی کو مستحکم رکھنے کے لیے ضروری

تھا۔ معاشرت کے استحکام کے لیے سماجی روایات کی سختی سے پاسبانی کے کے لیے مباہات و ممنوعات کا نظام قائم کیا گیا۔ تقلید اور تتبع کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ یہ دعویٰ کیا جاتا کہ زندگی کے تمام خدوخال ایک الوہی منصوبے کے آئینہ دار ہیں۔ زیست کی تمام جہات دیوتاؤں کی مرہونِ منت ہیں۔ دیوتاؤں کی مقرر کی ہوئی تقدیر سے فرار ممکن نہیں۔ زندگی کے اس منظرنامے میں شامن، جادوگر اور پجاری اہم ترین کردار کے حامل تھے۔ اس طرح اساطیری اور مذہبی روایات نے باہم یکجا ہو کر قدیم معاشروں کو ایک ایسا فریم ورک عطا کیا جس نے انسان کے تجربات کو بامعنی نظامِ زیست میں ڈھال دیا۔ گویا اساطیری اور مذہبی روایات کوئی لایعنی کہانیاں نہیں تھیں کہ انہیں موسمِ بہار کے پاگل پن کی ایجاد قرار دے کر رد کر دیا جائے۔ یہ کہانیاں تو تہذیبی ارتقا کی وہ سیڑھیاں ہیں جنھوں نے زندگی کو بامعنی اور بامراد بنا دیا۔

اس تمدنی دور کی معاشرت میں سورماؤں کو ناقابلِ فراموش اہمیت حاصل ہوئی۔ وہ خوفناک مصائب اور دکھوں کا مردانہ وار مقابلہ کر کے قبیلے یا قوم کو اجتماعی نیستی سے بچا لیتے۔ ان مردانِ جری کا شیوہ تھا کہ وہ آفات و بلیات کا مقابلہ کرتے ہوئے ہنسی خوشی موت کے منہ میں اتر جاتے اور پھر مر کر امر ہو جاتے۔ ان کی شخصی وجاہت اور کرداری عظمت نے سماجی ڈھانچوں کو مضبوط تر کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کی کہانیاں تہذیب کے ابتدائی ادوار میں ہی سماجی منظرنامے کا حصہ بن گئی تھیں۔ اوڈیسی اور ایلیاڈ اور مہابھارت کی کہانیاں اور عہد نامہ عتیق کے قصص اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔

ہومر کی کہانیوں کے ہیرو ایکلیز، ہیکٹر، اگامیم نن اور اوڈیسیس شجاعت، شہرت اور ابدی زندگی کے متمنی تھے۔ اُن کو موت اور زندگی، خیر اور شر، فضیلت اور رذالت کے درمیان خوفناک تصادم کا سامنا کرنا پڑا۔ ایلیاڈ میں ٹرائے کی جنگ کا منظر آگ اور خون، محبت اور نفرت، حسد اور انتقام، موت اور زندگی اور قربانی اور صبر حیران کن واقعات کا تسلسل ہے۔ ہومر کا دعویٰ ہے کہ چونکہ انسان کو عقل و دانش عطا کی گئی ہے اس لیے وہ تقدیر پر حاوی ہونے کے لوازمات سے پوری طرح لیس ہے۔ بس ہمت سے کام لے کر مقابلے میں اُترنا ضروری ہے۔

ہر عہد میں مردانِ جری (اساطیری ہیرو) نے تقدیر کو شکست دی ہے۔ مہمات میں فتح یاب ہوا ہے۔ آگ کے دریاؤں سے گزر کر اور موت کے عفریت پر پائی تھان پر غالب آکر۔ خاص طور

پر اساطیری کہانیاں اور قصص ان دیوتا سمان لوگوں کے مافوق الفطرت کارناموں سے بھرے پڑے ہیں۔ابتدائی سرداری نظام کو رفتہ رفتہ بادشاہتوں میں ڈھال دینے کا کام انہی سورماؤں نے سرانجام دیا۔سمیریوں نے تمدن کو فروغ دینے میں پہل کی۔شجاعت اور فراست سے کام لے کر تمدن اور تہذیب کی بنیاد رکھی۔مذہبی اور سیاسی ادارے قائم کیے۔کیلنڈر، ضابطۂ قوانین، شعروادب، ادویات وطب اور بہت سی اقسام کے فنون دریافت کیے۔[9] سمیریوں کے بعد میسوپوٹامیہ میں عکادی، عموری، عیلامی، عاشوری اور کلدانی اقوام کے سورما برسراقتدار رہے۔جنھوں نے تہذیب کے ارتقا میں اپنے اپنے حصے کا کردار ادا کیا۔ان سب تہذیبوں کی قدر مشترک طاقت کی تجلیل و پرستش تھی۔

بادشاہت کو قدیم تہذیبوں کا مرکزی ادارہ قرار دیا جاسکتا ہے۔جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے بادشاہ کو ایرانیوں نے شہریار کا لقب دیا۔جس کا مطلب ہے اپنے شہر سے محبت کرنے والا۔قدیم بادشاہوں کی کہانیوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان شہریاروں نے اپنے شہروں کو محنت اور لگن سے پروان چڑھایا۔ان کے تحفظ کے لیے خاطرخواہ انتظامات کیے۔ان شہروں کو معمورہ عظمت بنانے میں شہرداروں کا کردار بھی ناقابل فراموش ہے۔ان قدیم شہروں نے نابغوں کو جنم دیا جنھوں نے زندگی کی تزئین کے لیے معجزے کردکھائے۔چاندی، سونے، ہاتھی دانت کے زیورات کی صناعت شروع ہوئی، مہاگنی، دیودار اور شاہ بلوط کو عمارتی سامان اور اعلیٰ فرنیچر سازی کے لیے استعمال میں لایا گیا۔محلات کی شہزادیوں اور مہارانیوں کی آرائش وزیبائش کے لیے شیفون، زربفت اور کم خواب کے لباس اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ انسان کی ذہانت تین ہزار سال قبل مسیح بھی اپنے عروج پر تھی۔باہمت اور ذہین لوگ دنیا میں جہاں بھی ہوتے ہیں وہاں اپنی محنت اور لگن سے جنتیں آباد کر لیتے ہیں جن میں دودھ کی نہریں بہتی ہیں اور حوریں، جل پریاں اور اپسرائیں رقص کرتی ہیں۔ایسے ہی باکمال لوگوں نے سب سے پہلے دجلہ وفرات اور نیل کی وادیوں میں ہر طرف خوشیوں کا میلہ لگادیا تھا۔گلیاں، محلے اور بازار زندگی کی رونقوں سے معمور ہوگئے تھے۔جب یقین اور حوصلے کی معطر ہوائیں چل پڑتی ہیں تو معجزے رونما ہونے لگتے ہیں۔ایک ایسا ہی معجزہ مدون زبان کی صورت میں رونما ہوا۔یہ کارنامہ ان لوگوں نے انجام دیا جنھوں نے زبان کی تہہ داری کے راز منکشف ہوئے۔ان دانائے راز لوگوں نے زبان کو وہ ابدیت

عطا کی جس نے گزرے ہوئے کل کو آج سے اور آنے والے کل سے جوڑ دیا تھا۔ جس نے نامعلوم اور ماوراء کے بارے میں سوچنا آسان کر دیا تھا۔

شہری ریاستوں کے تمدن کے زمانے تک قبائلی قومیت کو مرکزیت حاصل تھی۔ فرد سماج سے اس طرح جڑا ہوا تھا جیسے بچہ اپنی ماں کے ساتھ یا کوئی بیل کسی چھتنار درخت کے ساتھ۔ اس طرز زیست کو شہد کی مکھیوں کے چھتے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اس طرز زیست میں فرد کی بالعموم اپنی کوئی الگ پہچان نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی بھی سورما تمام تر جدوجہد اور شان وشوکت کے باوجود محض ٹائپ کے درجہ سے آگے نہ بڑھ پاتا۔ کیونکہ ہیرو یا سورما کی فتح دراصل قبائلی یا قومی دیوتا کی فتح ہوتی۔ پوری قوم فتح کے ثمرات سے تمتع کرتی۔ شکست ہوتی تو مفتوحہ قوم کا دیوتا بھی سرنگوں ہو جاتا۔ پوری قوم کو سزا بھگتنا پڑتی۔ فاتح شہر میں قتل عام کر کے اپنے دیوتاؤں کے حضور خون کا نذرانہ پیش کرتا اور پرانے دیوتا کی جگہ اپنے دیوتا کا مجسمہ شہر کے چوک میں نصب کر دیتا۔ اساطیری قوانین میں ضمیر نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ خیر و شر اور ضمیر و مظلومیت ایسے الفاظ و تصورات سے دنیا کو اسرائیلی انبیاء نے متعارف کرایا۔ بہت بعد میں۔ یہ تقریباً پانچ سو سال قبل مسیح کی بات ہے جب ملوکیت کے تصورات میں ایک اور بڑی تبدیلی رونما ہوئی۔ یہ تبدیلی ایران میں ہخامنشی خاندان کے بادشاہ سائرس اعظم کی تخت نشینی کے واقعہ سے منسلک ہے۔ سائرس وہ پہلا اولعزم بادشاہ ہے جس نے دنیا میں پہلی بار بین الاقوامی ملوکیت کی بنیاد رکھی۔ وہ صرف بہادر اور شجیع انسان ہی نہیں تھا، حوصلہ مند اور فیاض بھی تھا۔ پرانے عہد نامے میں جن بادشاہوں کا نجات دہندوں کی حیثیت سے ذکر آتا ہے ان میں اس کا نام سرفہرست ہے۔ لیکن تھا وہ بھی فلک نیلی فام کا فرستادہ۔ فرکیاں کا حامل۔ خیر و شر کے قوانین سے ماوراء۔

ملوکیت اور آداب شہنشاہی

سائرس اعظم کے زمانے تک آتے آتے جنگ وجدل کے سیاسی اغراض و خاصے تبدیل ہو چکے تھے۔ قبائلی بادشاہت کی جگہ ایک مطلق العنان شہنشاہیت کا سلسلہ چل پڑا جس کی بنیاد ایک بے حس اور بھیانک خود غرضی پر مبنی تصور حکومت پر استوار تھی۔ [10] اس تصورِ حکومت کا ایک ہی ہدف تھا۔ دنیا کو محکوم بنانا اور عالمگیر شہنشاہیت کا قیام جس میں بادشاہ دیوتاؤں کی طرح سربلند، مقدس اور خیر و شر کے ضابطوں سے ماوارء ہوتے۔ یوں سمجھیں کہ اساطیری دور کی خون

آشامی کے جنون نے زیادہ مقدس جواز تلاش کر لیے۔ پہلے بھوک، موت اور نیستی کے خوف کی وجہ سے جنگ لڑی جاتی تھی، اب کمزور قبائلی ریاستوں اور ہمسایہ اقوام کو ہڑپ کرنے کے لیے لڑی جانے لگی۔ اس میں کسی قاعدے قانون کا شائبہ تک نہ ہوتا۔ سیاسی تدبیر کاروں نے قتل و غارت کے اس کھیل کو کشور کشائی کا خوش نما نام دیا۔ (آج سے ڈھائی ہزار سال قبل شروع ہونے والے اس شہنشاہی نظام کو سمجھنے کے لیے چانکیہ کوٹلیہ کی کتاب ارتھ شاستر پڑھ لی جائے تو حقیقت سامنے آسکتی ہے) کشور کشائی سے مراد وہ جنگ تھی جو زن، زر اور زمین کی خاطر لڑی جاتی۔ غنیم کی افواج شہروں اور بستیوں پر غضب ناک بھیڑیوں کی طرح ٹوٹ پڑتیں۔ کالی بال کھول کر رقص کرنے لگتی۔ ہزاروں انسان موت کے گھاٹ اُتار دیے جاتے۔ بقیۃ السیف کو لونڈی غلام بنا کر منڈیوں میں فروخت کر دیا جاتا۔ خزانے لوٹ لیے جاتے۔ شہر ویران ہو جاتے۔ مفتوحہ اقوام پر ٹیکس کا ایک استبدادی نظام نافذ کر دیا جاتا۔ جنگ اس طرح ایک منفعت بخش ادارے کی حیثیت اختیار کرتی چلی گئی۔ بادشاہ جنگیں جیت کر خوبصورت محلات تعمیر کرتے۔ حرم سرا آباد کرتے جن میں ہر رات اندر کا اکھاڑا سجتا۔ مفتوحہ اقوام کی شہزادیوں کے نشاط آفریں جسموں کی دلکش مہک اور ناز و انداز سے محفلیں جگمگانے لگتیں۔ شراب و کباب کے دور چلتے۔ لیکن جب دن نکلتا تو جلال شاہی کا سورج سوا نیزے پر آجاتا۔ ذرا ذرا سی خطا پر شب نشاط کے ساتھیوں کے سر قلم کرا دیئے جاتے۔ تماشہ دیکھنے کو جی چاہتا تو قیدیوں کو بھوکے شیروں سے لڑا دیتے۔ یا اگر طبیعت کچھ زیادہ بوجھل ہوتی تو مخالفین پر جنگلی کتے چھوڑ کر موت کے خوفناک کھیل سے لطف اندوز ہوتے۔ بادشاہ وقت کی ذات میں وحشت اور جنون جس قدر زیادہ ہوتا اتنا ہی اسے الوہیت کے قریب تر سمجھا جاتا۔ قدیم لوگوں کا عقیدہ تھا کہ قہرمانی، وحشت اور متلون مزاجی دیوتاؤں کی خصوصیات ہیں جن سے لیس ہونا شاہی کرّ و فر کے لیے از بسکہ ضروری تھا۔

مشرق وسطیٰ کی کہانی میں شہنشاہیت کا باب بابل کے بادشاہ نبوکدنظر سے شروع ہوتا ہے جو جنگ و جدل کے کھیل کا زبردست کھلاڑی اور جنون و وحشت کی مکمل تصویر تھا۔ اس کی وحشت اور خون آشامی نے جو انسانیت کو دکھ دیئے ان کی تفصیل عہد نامہ عتیق میں درج ہے۔ نبوکدنظر ایک لشکر جرار لے کر کنعان کی چھوٹی سی ریاست پر حملہ آور ہوا۔ جرم اسرائیلی اقوام کا صرف یہ تھا کہ وہ مردوک کی بجائے ایک ایسے خدا کی پرستش کرتے جس کی کوئی شبیہ تھی نہ بت۔ وہ ہر قسم کی بت پرستی کی سختی سے نفی

کرتے اور شیطان کے شر سے پناہ مانگتے۔ اس جرم کے پاداش میں مردوک کے اس پجاری نے خدا کی بستی یروشلم کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ جو لوگ قتل عام سے بچ گئے ان کو اجتماعی جلاوطنی کی سزا دی گئی۔ سب کو ہانک کر بابل میں لے جایا گیا۔ یہاں تک کہ مسمار شدہ یروشلم کے کھنڈرات میں آوارہ کتوں اور بے بس بوڑھوں کے علاوہ کوئی نہ رہا۔ عہد نامہ عتیق سے ایک اقتباس:

''اے سب لوگو میں منت کرتا ہوں سنو اور میرے دکھ پر نظر کرو میری کنواریاں اور میرے جوان اسیر ہو کر چلے گئے۔ میں نے اپنے دوستوں کو پکارا۔ انھوں نے مجھے دغا دی۔ میرے کاہن اور بزرگ اپنی جان کو تازہ کرنے کے لیے شہر میں کھانا ڈھونڈتے ڈھونڈتے ہلاک ہو گئے۔''

یہودا کے جلاوطن شاہی خاندان میں سے ایک نوجوان دانیال کے نام سے مشہور ہوا۔ اسے نبوکدنظر کے فرزند کے عہد میں نبوت حاصل ہوئی۔ دانیال پر خدا کی رحمت سایۂ فگن تھی۔ اس نے نبوکدنظر کے خاندان کے زوال کی کہانی کی پیش گوئی الہامی مکاشفوں کی صورت میں تحریر کی۔ چنانچہ دانیال نبی کی پیش گوئیوں کے عین مطابق پانچ سو انتالیس قبل مسیح میں سائرس اعظم فتوحات کرتا ہوا کلدانیوں کے دارالحکومت بابل میں داخل ہوا۔ اس وقت بنی اسرائیل ساٹھ سالہ غلامی کی سزا کاٹ چکے تھے۔ سائرس اعظم کے سیاسی تدبر کے نتیجے میں اسرائیلی قبائل کو وطن واپس جانے کی اجازت ملی۔ بادشاہ نے یہ حکم بھی جاری کیا کہ یہودی قبائل واپس وطن جا کر یروشلم اور خداوند خدا کے گھر کو پھر سے تعمیر کریں۔

ایران کے ہخامنشی بادشاہوں کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ وہ دنیا کی تاریخ میں پہلی دفعہ بین الاقوامی مملکت کے مالک قرار پائے۔ ان کی حکومت مشرق میں پنجاب سے لے کر مغرب میں درہ دانیال تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہوں نے مقامی حکمرانوں کو مکمل اختیارات دینے کی پالیسی اختیار کی۔ محکوم اقوام کے رسم و رواج اور مذہبی روایات میں مداخلت نہ کرنے کا اصول اپنایا۔ تاہم اس ضابطے کی خلاف ورزی دارا اول کے بیٹے خشیارشاہ (Exerex) نے کی۔ اس نیم پاگل بادشاہ نے عظیم الشان بحری بیڑے اور افواج قاہرہ کے ساتھ اہل یونان پر چڑھائی کر دی۔ جو کچھ سامنے آیا اس کو نیست و نابود کرتا چلا گیا۔ ایتھنز کے لوگوں نے مزاحمت کی تو اس نے شہر علم کو نذر آتش کر دیا۔ اگرچہ سلامیز کی خلیج میں ایرانی بحری بیڑے کو شرمناک شکست کا سامنا کرنا اور خشیارشاہ کو

بے نیلِ مرام واپس جانا پڑا۔ لیکن ایتھنز کی تباہی کا داغ یونانیوں کو کبھی فراموش نہ ہوا۔ انتقام لینے کا فریضہ مقدونیہ کے نوجوان بادشاہ اسکندر نے ادا کیا۔ اس کا باپ فلپس جنگجو اور وحشی قسم کا انسان ہونے کے باوجود اہل علم و دانش کا قدردان بھی تھا۔ اس نے نہ صرف اپنے عہد کے عظیم فلسفی ارسطو کو دربار میں ملازمت دی بلکہ اپنے نوعمر بیٹے اسکندر کا اتالیق بھی مقرر کر دیا۔ فلپس کی ناگہانی موت کے نتیجے میں تاج و تخت اسکندر کے حوالے ہوا۔ جس کے نتیجے میں اسے تعلیم چھوڑ کر کشور کشائی کی ذمہ داریوں سے نبرد آزما ہونا پڑا۔ ایرانیوں کے خلاف انتقام کی جنگ اس کی وراثت میں ملی تھی۔ جلد ہی اہل یونان نے اسے اپنا کیپٹن جنرل منتخب کر لیا۔ قصہ مختصر اسکندر نے درہ دانیال کو عبور کر کے پہلے ایرانی مقبوضات کو تاخت و تاراج کیا۔ جب کہ دارا سوم سے براہِ راست مقابلے کا موقعہ اسے گاگے میلہ کے میدان میں ہاتھ آیا۔ دارا سوم شکست کھا کر ۔ بلاد مشرق کی طرف بھاگ نکلا۔ انتقام کی آگ نے ایرانیوں کے دارالسلطنت تخت جمشید کو جلا کر راکھ کر دیا گیا۔ لیکن اس افسوس ناک وقعہ کے بعد ارسطو کے اس شاگرد رشید نے جو ملک بھی فتح کیا وہاں جود و کرم سے کام لیا۔ ان کے دیوتاؤں کو قربانیاں پیش کیں ۔ عمائدین شہر اور مذہبی رہنماؤں سے عزت و احترام سے پیش آیا۔ اس کی مقبولیت یہاں تک پہنچی کہ مفتوعہ اقوام نے اسے دیوتا کا درجہ دے دیا۔ پنجاب سے لے کر مغربی ایشیا اور مصر تک کے عوام آج بھی اس کا ذکر محبت اور احترام سے کرتے ہیں۔ اس کا سبب شاید یہ ہے کہ ظلم و بربریت کی شکار دکھی انسانیت کو اس کی ذات میں اس مسیحا کی جھلک نظر آئی تھی جس کا انتظار وہ صد ہا سال سے کر رہے تھے۔

اب سوال یہ ہے کہ جو شخص وسیع پیمانے پر تباہی، بربادی، قتل و غارت اور سماجی شکست و ریخت کا ذمہ دار ہو اُس کا مسیحائی سے کیا تعلق بنتا ہے۔ اور پھر یہ سوال بھی اہم ہے کہ لوگوں نے اتنی جلدی کسی فاتح کو مسیحائی کے سنگھاسن پر کیوں کر بٹھا لیا۔ لوگوں کی ماہیتِ قلبی کس طرح ہوئی؟ اس ماہیت قلبی کوئی وجہ، کوئی دلیل تو ہونی چاہیے کہ جس نے لوگوں کو بیدطاری میں خواب دیکھنے پر مجبور کر دیا۔ دراصل انصاف، امن، خوشحالی اور عزتِ نفس کی بحالی انسان کی روح کی اہم ترین مقتضیات ہیں۔ چنانچہ یہ صورتِ حال اس وقت وقوع پذیر ہوتی ہے جب لوگوں کو افراتفری، فساد اور استحصال سے نجات ملتی ہے۔ جب کوئی حکمران زندگی کی مان مٹیادوں کا احترام کرتا ہے اور آدرشوں کی تحریم کے راستے سے دلوں میں اُتر جاتا ہے۔ جب فاتح لوگوں کی عزتِ نفس کو مجروح

نہیں کرتا اور ظلم کی بجائے انصاف کرتا ہے۔ مفتوحہ لوگوں کو تو قیر دیتا ہے: ان کے مذہبی عقائد اور قومی روایات کا احترام کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس اسفل دنیا میں کوئی معجزہ رونما ہوا ہے۔ ایک ایسا معجزہ جس کی توقع ہم صرف کسی مسیحا یا اوتار سے ہی کر سکتے ہیں۔

جیسا کہ گزارش کی جا چکی ہے بادشاہت ابتداً ایک مثبت ادارے کے طور پر معرض وجود میں آئی تھی۔ بادشاہ اپنی قوم قبیلے اور شہر پناہ کا محافظ تھا۔ انصاف فراہم کرنا اور لوگوں کے دکھوں کا مداوا کرنا اس کے فرائض میں شامل تھا۔ وہ اپنے لوگوں کے لیے احساس تفاخر اور پہچان کی علامت ہوتا۔ خلق خدا کو اٹھائی گیروں، راہزنوں اور طاقت وروں کی چیرہ دستیوں سے بچانے کی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی۔ اسی لیے قدیم صحیفوں میں بادشاہ کو گڈریے اور راعی سے مشابہت دی گئی ہے۔ بادشاہ کے تصور کو گہن لگانے میں خود پرستی اور ہوس کاری کے علاوہ بہت سے اسفل عوامل کا ہاتھ ہے۔ اہم ترین وجوہات کا تعلق انسانیت اور میثاق بادشاہت سے بدعہدی سے ہے۔

مملکتوں کی بدحالی کے اسباب اس وقت فزوں تر ہوئے جب تاریخ اور اسطور، خواب اور الیوژن کو آپس میں گڈمڈ کر دیا گیا۔ قرونِ اولیٰ کے اکثر شاہی خاندانوں کی تاریخ اس توہم اور نرگسیت کا شکار نظر آتی کہ وہ انسانوں کی نہس دیوتاؤں کی اولاد ہیں اور خشکی اور تری پر جو کچھ ہے وہ ان کی خدائی وراثت ہے۔ زمینی مخلوقات پر فرض ہے کہ ان کی پرستش کریں اور خدمات بجالائیں۔ مثلاً مصر کے عوام فراعین کو کوئی آسمان سے اُتری ہوئی مخلوق سمجھتے تھے۔ مصری پروہتوں اور پجاریوں نے مشہور کر دیا تھا کہ فراعین اوزائرس اور اُسس کی اولاد میں سے تھا۔ اہرامِ مصر کی دیواروں پر تصویری رسم الخط میں لکھی ہوئی کہانیاں فراعین کی آسمانی برتری کے عقائد کو بار بار دہراتی نظر آتی ہیں۔

طاقت ور کی خود پرستی اور نرگسیت کے کھیل نرالے ہیں جب کوئی شخص تختِ شاہی پر متمکن ہوتا تو یہ خناس خود بخود اُس کے سر میں سما جاتا کہ وہ دیوتاؤں کی طاقت وقوت کا حامل ہے۔ درباری بھانڈ، غلام، خواجہ سرا، وزیر، سپاہ سالار اور عمائدین سب اس کی نفسانیت کو ہوا دینے میں لگ جاتے۔ اس کے اردگرد الیوژن کا جال بن کر اسے خود پرستی اور تحقیر انسانیت، لوٹ مار اور شہوت پرستی کی راہ پر لگا دیتے۔ اسے بڑی آسانی سے یہ یقین دلا دیا جاتا کہ وہ مختارِ کل ہے — دیوتا ہے — دیوتاؤں کی اولاد ہے۔ اس پر دنیا والوں کے بنائے ہوئے ضابطے یا قانون لاگو نہیں ہوتے، طاقت ہی سب سے بڑا اصول ہے، جس کی پرستش اور اطاعت سب پر لازم ہے۔ وہ الوہی

طاقت کا مظہر ہے جو کچھ اس کے منہ سے نکلتا ہے وہی قانون اور حکم ربانی ہے۔ مطلق العنان بادشاہ کو کسی دستور یا عہد کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔ جو اس کے خلاف بغاوت کرتے ہیں قابل گردن زدنی ہوتے ہیں۔

مطلق العنانیت کا تاریک دور اس وقت نصف النہار پر پہنچا جب رومی قیصروں نے جنگ کو قتل عام کی ایک زبردست مشین کے طور پر منظم کیا اور اپنی فوج کو بے حس قاتلوں کے گروہ میں تبدیل کر دیا جس نے جلد ہی مصر، شام، فلسطین، میسوپوٹامیا اور ایشیائے کوچک کی تہذیبوں کو نیست و نابود کر ڈالا۔ قتل گاہوں کو شاہی تماشوں کی حیثیت دے دی گئی۔ قتل کرنے اور قتل ہونے کو توقیر و تکبر کی علامت بنا دیا گیا۔ مفتوحہ اقوام کی تذلیل اس طرح کی گئی کہ وہ صدیوں تک سر اُٹھانے کے قابل نہ رہیں۔ یروشلم میں یسوع مسیح کو صلیب پر چڑھانے اور یہودیوں کے مقدس ہیکل کو گرانے کا ظلم بھی رومی شہنشاہیت کے سیاہ اعمال میں شامل ہے۔

قدیم تہذیبوں کا تنقیدی جائزہ لیا جائے تو مجموعی طور پر ایک ہی طرح کا منظر نامہ اُبھر کر سامنے آتا ہے۔ عروج اور زوال، شان و شوکت اور بدحالی تاریخ کا ہی وتیرہ ہے۔ نینوا، بابل، ممفس کی شان و شوکت خاک میں مل گئی۔ اب صرف ان کا نام تاریخ کے اوراق میں ملتا ہے۔ یا ماہرین آثارِ قدیمہ ان کے بارے میں کچھ بتاتے ہیں۔ ان کے معدوم ہو جانے کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں لیکن سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ان تہذیبوں نے خارجی شان و شوکت اور اندھی اور بہری طاقتوں کی پرستش کو ہی سب کچھ سمجھ لیا۔ انسانی روح کی تزئین اور خرد افروزی کی ضروریات کو نظر انداز کر دیا۔ اگر روح کے گھروندے میں اندھیرے کا راج ہو تو مادی عظمت اور تمول کچھ مدد نہیں کر سکتے۔

ڈاکٹر رادھا کرشن نے اپنی نا قابلِ فراموش تصنیف Indian Philosophy میں ان روحانی ضروریات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے بڑی حد تک یہ درست دعوئ کیا ہے کہ ہندوستانی تہذیب چار ہزار سال گزر جانے کے باوجود اس لیے زندہ و سلامت ہے کہ اس نے اپنی ہم عصر بابلی، مصری، رومی اور ایرانی تہذیبوں (جن کا نام و نشان بھی اب باقی نہیں رہا) کے مقابلے میں انسان، کائنات، خدا اور رُوح کے درمیان زیادہ دیرپا اور بہتر توازن فراہم کیا۔ خارجی دنیا کی ہوس میں مبتلا ہونے کی بجائے بطون کی حسن کاری اور آتما کے نکھار کے لیے جد جہد کی۔ (11)

قدیم ہندوستان میں مہاتما بدھ اور اس کے پانچ سو سال بعد فلسطین میں یسوع مسیح کی تعلیمات اس روحانی نکھار کی خوبصورت مثالیں قرار دی گئی ہیں۔

عہد نبوت: نئی معنویت کا ظہور

انبیاء کی الہامی روایت نے مغربی ایشیا کے اساطیری ماحول میں انقلاب برپا کر دیا۔ اگر اسے خون آشام دیوتاؤں کی تاریک دنیا میں انسانی ضمیر کے طلوع ہونے اور توقیر آدمیت کے فروغ کی کہانی کہا جائے تو غلط نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی ید بیضا لے کررات کے اندھیرے میں نکل آیا ہو۔ فلسطین کے پیغمبروں کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ انھوں نے خون آشام دیوتاؤں، ہوس ناک پجاریوں، غارت گر بادشاہوں اور ان کے ستم پیشہ عمائدین سلطنت کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ تاریخ میں پہلی دفعہ انسانی حقوق کا نعرہ بلند کیا۔ سماجی اور معاشی ناانصافی کی ہر صورت کی مخالفت کی۔ سلسلہ نبوت کی کہانی کا آغاز نمرود کی بادشاہت کو للکارنے والے عظیم پیغمبر حضرت ابراہیمؑ سے ہوا۔ پھر ان کے پوتے یعقوبؑ جن کا ایک نام اسرائیل بھی تھا، کی نسل سے بہت سے انبیاء پیدا ہوئے۔ ان اسرائیلی انبیاء نے مسلسل خداوند قدوس سے ہم کلام ہونے کا دعویٰ کیا۔ عبرانی زبان میں نبی سے مراد وہ شخص ہے جو کسی دوسرے کے حکم پر بات کرتا ہے۔ مسلم مفکر ابن تیمیہ کے مطابق نبی اس شخص کو کہتے ہیں جسے خداوند قدوس پیغامات ارسال کرتا ہے۔ نبی کی ذمہ داری (Vocation) یہ ہے کہ وہ خدا کا پیغام اپنی قوم کے پاس لے کر جائے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو کہ منشائے خداوندی کیا ہے۔ انبیاء کا کام یوں خیر کے حق میں بشارتیں دینا اور بدی اور شر کے خوفناک نتائج سے ڈرانا ہے۔

مذہبی مفکرین کے نزدیک نبی چونکہ پاک ذات کا فرستادہ متصور ہوتا ہے، اس لیے اس کا مشن بھی پاک ہوتا ہے — انسانیت کو شیطان کے شر سے اور ظالموں کے ظلم سے نجات دلانے کا مشن — اس لیے اس کی حیثیت اپنی قوم میں رہنما اور ریفارمر کی ہوتی۔ چونکہ انبیاء کا واسطہ بالعموم شدادوں سے پڑتا اس لیے اکثر اوقات ان کی تائید و نصرت حیران کن معجزات اور خلاف فطرت واقعات سے بھی ہوتی۔ انبیاء قوت و سیادت سے محروم ہونے کے باوجود ایسے ایسے کارنامے کر گزرتے کہ عقل انسانی دنگ رہ جاتی۔ عقل کے عجز کی کیفیت سے معجزے کا تصور برآمد ہوا۔ ان کے ذمے فرائض کی انجام دہی بھی کسی معجزے سے کم نہیں تھی۔ طاغوتی طاقتوں، شیطانی منصوبوں

اور سماجی پابندیوں میں گھرے ہوئے لوگوں کو نیکی اور خیر کی طرف بلانا کس قدر مشکل کام ہوگا، اس کا تصور بھی آج کے زمانے میں محال ہے۔ ان کے ایمان اور بصیرت کے سامنے جادوگروں کی شعبدہ بازیاں اور ستارہ شناسوں کا حساب اور پجاریوں کے جنتر منتر سب شکست سے دوچار ہوئے۔ وہ اقوام کے اعمال پر خداوند خدا کے فیصلوں کو واشگاف کرتے۔ اُمتوں کو نیکی اور انصاف کی راہ اختیار کرنے اور انصاف کرنے کا سختی سے حکم دیتے۔ ظلمت و بربریت اور ناانصافی کے سامنے سینہ سپر ہو جاتے۔ تاریخ کے اوراق میں انسانی وحشت کو لگام دینے، انسان کے ضمیر کو بیدار کرنے اور اس کی ذات میں ابدی زندگی کی خواہش پیدا کرنے میں ان برگزیدہ ہستیوں کا کردار ناقابلِ فراموش ہے۔

پیغمبرانہ شعور کا آغاز عہدِ عتیق کا اس لیے ایک حیران کن موڑ ہے کہ انسان کو اس کے ذریعے نہ صرف اساطیری عہد کی جہالتوں سے نجات ملی بلکہ حقیقت مطلقہ کا وہ ادراک حاصل ہوا جس میں برتر حقیقت خیر اور کمال کی علامت بن کر سامنے آئی۔ تقریباً آٹھ سو قبل مسیح کی بات ہے جب بقول پروفیسر جان ہک دنیا میں مذہبی تصورِ حیات کے عہدِ زرّیں کی شروعات ہوئیں۔ [(12)] اگلے پانچ چھ سو سال کے عرصہ کے دوران الہامی تجربات تسلسل سے ظہور میں آئے۔ مذاہب نے کائنات کو اندھی اور بہری طاقتوں کی رضاجوئی سے ہٹ کر مقصدیت اور تصوریت کے زائچے میں رکھ کر دیکھا۔ حقیقتِ خداوندی کی مرکزیت (God Centeredness) زیادہ شفافیت کے ساتھ اور انتہائی معنی خیز انداز میں سامنے آئی۔

بنی اسرائیل کے دورِ اوّل کے پیغمبروں مثلاً عاموسؑ، ہوسیعؑ اور یسعیاہؑ اوّل نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو کائنات اور فطرت دونوں سے ماوراء تھا۔ انھوں نے اعلان کیا: ''اسرائیل کے لوگو! سنو اور گواہ رہو کہ ہمارا خدا ایک ہے۔ خداوند خدا خیر کامل ہے۔ وہ رحیم و کریم ہے۔ اس کی محبت کا سائبان ازل سے قائم ہے اور ابدالآباد تک قائم رہے گا۔'' اور اعلان کیا کہ ''خدائے بزرگ و برتر کے معیارات بہت بلند ہیں۔ وہ فساد، استحصال، بدکاری اور عامیانہ پن کو ناپسند کرتا ہے۔'' عاموس نبی نے خدا کا پیغام سناتے ہوئے بیتِ ایل میں اعلان کیا: ''انصاف کو اس طرح جاری و ساری کرو جیسے ندیاں اور راست بازی کا چلن اس طرح عام کرو جیسے دریا تاکہ دنیا نیکی اور خیر سے معمور ہو جائے۔'' [(13)] ادھر ایران کے پیغمبر زرتشت نے دعویٰ کیا کہ: ''وہ آہورا

مزدہ سے ہم کلام ہوا۔ اس نے اندھیرے اور روشنی کو خیر اور شر سے مماثلت دی اور ان کے درمیان فرق کو اپنے مذہب کی بنیاد بنایا اور کہا کہ انسان کو خیر کا انتخاب کرنا چاہیے۔'' چین میں لاؤتسے اور کنفیوشس نے آسمانی آوازوں کی طرف لوگوں کو بلایا۔ لوگوں کو عقل وفراست سے فیصلے کرنے کی دعوت دی۔ خیر کو کائناتی ضرورت قرار دیا۔ اسی زمانے میں ہندوستان میں رشیوں منیوں نے اپنشد لکھے۔ نرگ، سورگ، تیاگ اور قربانی کے تصورات فراہم کیے۔ دنیا کی حرص وہوس کو مایا جال قرار دیا اور لکھا کہ جو کچھ ہمیں ملتا ہے۔ وہ ہمارے کرموں کا ثمر ہوتا ہے۔ گوتم بدھ نے سنسار چکر سے مکتی اور نروان پانے کے لیے اعلیٰ ہشت گانہ مسلک کی بنیاد رکھی۔ مہاویر نے جین مت کی بنیاد رکھی اور جیو ہتیا کے خلاف اخلاقی ضوابط مرتب کیے۔ اسی عہد میں بھگوت گیتا منصۂ شہود پر آئی۔ گیتا میں بھگتی کے ذریعے نجات کا پیغام دیا گیا ہے۔ یونان میں فیثا غورث، سقراط اور افلاطون اور ارسطو پیدا ہوئے۔ جن کا دعویٰ تھا کہ عقل ابدیت کے دروازے کی کلید ہے۔ ان تینوں نے خیر کو فضیلت کا عنوان دیا۔ پھر تقریباً تین سو سال کے وقفے کے بعد یسوع مسیحؑ کا بیت اللحم میں ظہور ہوا۔ حضرت مسیحؑ نے لوگوں کو خدا کی مقدس بادشاہت میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ غریبوں اور مساکین کے حق میں آواز بلند کی۔ یہودیوں کے تکبر اور رومیوں کی بربریت کے خلاف جہاد کرتے ہوئے اپنی جان صلیب پر قربان کر دی اور پھر ساڑھے پانچ سو برس بعد پیغمبر اسلام کی بعثت ہوئی جنھوں نے لوگوں کو دنیا اور آخرت دونوں کی فلاح کی طرف بلایا گیا اور سماجی ناانصافی اور اونچ نیچ کے ہر تصور کو شیطان مردود کی کارروائی قرار دیا۔ شرف انسانیت اور صراطِ مستقیم کا نظریہ پیش کیا جس کے تحت بادشاہت اور فرعونیت دونوں انسان کی تذلیل کی صورتیں قرار پائیں۔

اگرچہ ابتداً شامن اور انبیا کے درمیان مذہبی تجربے کے حوالے سے کچھ زیادہ فرق نہیں تھا لیکن بعد میں پیغام کی مقصدیت کے حوالے سے ان کے درمیان خلیج وسیع ہوتی چلی گئی۔ درجے اور کیفیت کا فرق بھی واضح ہوا۔ شامن اس کلچر کا نمائندہ تھا جس کا دائرہ قبائلی زندگی تک محدود ہوتا ہے۔ اعلیٰ تمدنی زندگی کے معاملات اور مقاصد اس کی دسترس سے باہر تھے۔ وہ روحانی واردات کے لیے مظاہر فطرت کا مرہونِ منت ہوتا۔ ضعیف اعتقادات، اجداد پرستی، روحوں سے رابطہ اور جادو ٹونا اور قبائلی رسومات کی ادائیگی ایسے معاملات اس کے احاطہ کار میں آتے۔ ظاہر ہے قبائلی معاشرت وثقافت میں اس کا بہت اہم کردار رہا ہوگا لیکن تمدنی زندگی میں کوئی مثبت تبدیلی یا کوئی

سماجی انقلاب بپا کرنا شامن کی Vocation سے باہر تھا۔

شامن کے برعکس انبیاء کا روحانی تجربہ برتر نوعیت کا تھا۔ جس کا سفلی اور جاہلی عقائد سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ ان کو یقین کامل ہوتا کہ وہ حقیقتِ اولیٰ کی طرف سے مامور ہیں۔ وہ اپنے مشن کی تکمیل میں جان کی بازی لگا دینے میں عار محسوس نہ کرتے۔ انبیاء کے کاندھوں پر مشرکانہ رسومات اور جاہلی توہمات سے نبرد آزما ہونے کی مشکل ترین ذمہ داری ڈال دی گئی تھی، جسے انھوں نے بطریق احسن نبھایا۔ ان کے تصور جہاں میں رنگ ونسل کے اختلافات اور قبائلی امتیازات کی کوئی اہمیت نہیں تھی۔ انبیاء کی فکری اُڑان ورا الوراء کا پتہ لاتی اور ایک ایسے روحانی انقلاب کی طرف بلاتی جس کا مقصود رحمان ورحیم اور منصف وعادل خدا کی بادشاہت قائم کرنا تھا۔......وہ خدا جو تمام اُمتوں اور قوموں کے لیے اجتماعی خیر اور انصاف کی ضمانت تھا۔

مسیحیت اور اسلام دونوں نے ایک آفاقی خدا (رب العالمین) کے تصور کو دنیا میں فروغ دیا۔ عہدِ جاہلیت کے توہمات وتعصبات کی سختی سے ممانعت کی۔ گناہ وثواب کو انسانی اعمال وافعال سے منسلک کیا۔ ارادی فیصلوں کو معیار بنا کر اعلان کیا کہ ظالموں کا محاسبہ ضرور ہوگا نہ صرف اس زندگی میں ان کو ذلت وخواری کا سامنا کرنا پڑے گا بلکہ بعد از مرگ جہنم کا عذاب ان کا مقدر ہوگا۔

خداوند تعالیٰ کے احکامات کا اتباع انبیاء کا ہمیشہ مطمحِ نظر رہا۔ ان کو معلوم تھا کہ انسان ایک کمزور مخلوق ہے۔ وہ نفسیاتی کمزوریوں کے زیر اثر گناہ کے راستوں پر چل پڑتا ہے۔ ابلیس کی گرفت میں بہ آسانی آجاتا ہے۔ درندوں کی طرح وحشی بن جاتا ہے۔ اس کی خون آشامی اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ مخلوق خدا پناہ مانگنے لگتی ہے۔ ان کو معلوم تھا کہ مظلوموں اور محکوموں کو انصاف اور آزادی دلانا اور انسان نما بھیڑیوں کو زنجیر کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ اس کے لیے آسمان کی تائید اور حمایت از بسکہ لازم ہے۔ صرف آسمانی بادشاہت ہی بے کسوں کو تحفظ اور انصاف مہیا کر سکتی ہے۔ ظلمت اور جہالت کی قوتوں کو شکست دینے کے لیے صرف خدا کی طرف سے مامور نجات دہندہ ہی بروئے کار آسکتا ہے۔ عہد نامہ قدیم وجدید میں مسیحا کا تصور اسی دعائیہ آرزو وہ استدلال کی نشاندہی کرتا ہے۔

پروفیسر جان ہک کے قول کے مطابق سامی مذاہب کا سنہری دور پیغمبرِ اسلام ﷺ کی بعثت پر اختتام کو پہنچا۔ [14] پیغمبر اسلام نے بت پرستی اور شرک کے ہر روپ کی مذمت کی۔ آپ ﷺ

نے فرعونیت اور شاہی استبداد کو پرزور انداز سے مسترد کیا۔ اس کی تفصیل قرآن مجید کی سورہ القصص کی مختلف آیات میں پیش کی گئی ہے۔ قرآن رنگ ونسل کے تعصبات کو بت پرستی کا ہی ایک روپ قرار دیتا ہے۔ اسلام عظمت اور بڑائی کو شان وشوکت اور اموال کی کثرت کے حوالے سے نہیں دیکھتا، تقوے، تشکر اور پرہیز گاری سے مشروط کرتا ہے۔ اس دنیا کو انصاف اور مساوات کا گہوارہ بنا دینا چاہتا ہے۔ ایک ایسے معاشرے کی تشکیل کا خواہش مند ہے جس میں حاکمیت کی بنیاد تقوے کا معیار ہے۔ یہی وہ معیار ہے جس نے حبشی غلام بلالؓ کو آقا کے درجے پر فائز کر دیا۔ اسی معیار کا کمال ہے کہ اسلامی تاریخ کے سنہرے ادوار میں مظلوم سربلند ہوئے اور مملوک شہریار قرار پائے۔ اس سلسلے میں حجۃ الوداع کے خطبے کی حیثیت برہان قاطع کی سی ہے۔

مسیحیت اور اسلام دونوں نے جہاں دیومالائی مذاہب، اصنام پرستی اور اوہام وطلسمات سے وابستہ رسومات کو رد کیا۔ وہاں آقا وغلام کی تقسیم کو بھی نہ صرف نفرت کی نظر سے دیکھا بلکہ اس کو منسوخ کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ ان دونوں مذاہب نے انسان کے ذہن کو روحانی پاکیزگی عطا کی اور حق وصداقت کے نور سے منور کر دیا۔ اگرچہ منبع علم کشف والہام قرار دیا لیکن زندگی کرنے کے معاملات میں انسانی عقل وفراست کو بھی وافر اہمیت دی۔ اسے تحفہ خداوندی قرار دیا۔

ابراہیمی مذاہب کا تصورِ تاریخ مستقیمی (Linear) ہے۔ علمائے مذہب کے مطابق تاریخ مقدس واقعات کے سلسلے کا نام ہے۔ مقدس تاریخ کا نقطہ ابتدا 'باب پیدائش' ہے۔ عہد نامہ عتیق سے یوں لگتا ہے جیسے باب پیدائش کا قصہ یہی کوئی آٹھ دس ہزار سال قبل مسیح کی بات ہے۔ چونکہ اس دنیا کو ایک منصوبے اور مقصد کے تحت تخلیق کیا گیا۔ اس لیے یہ اولادِ آدم کے لیے امتحان گاہ ہے۔ روز اول سے ہی شیطان مردود انسان کو گمراہ کرنے اور اسے خدا کی نظر میں گرانے پر مامور ہے۔ الوہی منصوبے کے مطابق تاریخ کا اختتام اس وقت ہوگا جب خدا انسان سے یکسر طور پر مایوس ہو جائے گا۔ تب حشر کا میدان بپا ہوگا۔ بالآخر قیامت (Arrmageddon) آئے گی اور ہر چیز فنا کے گھاٹ اُتر جائے گی۔

اگرچہ تینوں سامی مذاہب نے انسان کو ایک اعلیٰ اور یکمل ترین ذات کے تصور اور زندگی کی مقصدیت (Teleology) سے روشناس کرایا۔ آزادیِ ارادہ، گناہ اور ثواب، حیات بعد ازممات، جزا وسزا، جنت اور دوزخ ایسے تصورات اور اقدار کے نظام کے ذریعے انسانی نفس کا

تزکیہ اور تہذیب کا انتظام کیا۔ انسان کو سماجی اور روحانی بصیرت فراہم کی لیکن یہ ایں ہمہ سامی مذاہب کا نظریۂ حقیقت مسائل سے پاک نہیں۔ ان تینوں مذاہب میں ثقافتی زندگی کے بارے میں منفی رویہ اختیار کیا گیا جس کے نتیجے میں انسان Obsessional Neurosis کا شکار ہوا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ صورتِ حال مزید خراب ہوئی۔ ماحول اور تمدن سے مغائرت کے مسائل نے جنم لیا۔ چونکہ مذہبی پیشواؤں کی ترجیحات میں اس دنیا کی فلاح و بہبود کی بجائے آخرت کی زندگی زیادہ اہم تھی، اس لیے وہ دنیا کی تعمیر و ترقی کی بجائے تیاگ کی طرف مائل رہے۔ زندگی کے بارے میں اس منفی سوچ نے معاشرتی زندگی میں غربت، پسماندگی، غفلت اور جہالت کو حاوی ہونے میں مدد دی۔ تقدیر پرستی، صبر و اطاعت، کسر نفسی کو فضائل کی فہرست میں شامل کر لیا گیا۔ مذہبی رواقیت کو جلا ملی۔ انسانی حقوق سے چشم پوشی کی گئی۔ لوگوں کو ملوکیت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا۔ چونکہ یہ تینوں مذاہب حتمی سچائی کے دعوے دار ہیں اور چونکہ ہر مذہب خدا کا پسندیدہ ترین مذہب کہلانے پر اصرار کرتا ہے، اس لیے ایک دوسرے کا انکار ان کی گھٹی میں ہے۔ ان کے درمیان رسہ کشی اور جنگ وجدل کا سلسلہ زمانۂ قدیم سے جاری و ساری ہے۔ یہ سلسلہ اکیسویں صدی کی پہلی دہائی میں بھی پوری قہرمانی کے ساتھ چل رہا ہے۔

فلسفہ: کائنات کی عقلی تفہیم

اساطیری اور دیومالائی تصور جہاں کے خلاف دوسرا بڑا محاذ فلسفہ و حکمت کے علم بردار یونانی فلسفیوں نے قائم کیا۔ اس محاذ آرائی میں تھیلیز سے لے کر ارسطو تک تمام فلاسفہ شامل ہوئے۔ یونانی حکماء نے سب سے پہلے کائنات کی اساطیری تشریح کو یکسر مسترد کیا۔ روشنی کے اس سفر میں ان کا زاویہ نظر اسرائیلی انبیاء سے بالکل مختلف تھا۔ انبیاء تخلیق کی مافوق الفطرت روایت کے قائل تھے اور علم کو وحی اور الہام کا مرہونِ منت قرار دیتے۔ ان کے برعکس یونانی فلسفیوں نے تخلیق کے دیومالائی تصور کو مسترد کر کے تکوین (Becoming) کے نظریہ کو بامعنی اور کارآمد قرار دیا۔ عقل کو وجدان اور الہام پر فوقیت دی اور کائنات کی عقلی اور سائنسی تفہیم پر اصرار کیا۔ یونانی فلاسفہ زمان و مکان کو حقیقی جانتے اور اس کے اندر موجود ہر شے اور واقعے کو اسباب و علل کا نتیجہ قرار دیتے۔ فلسفے کا پہلا اُصول دانش اور سچ سے محبت ہے۔ سچ خواہ کتنا ہی کڑوا کسیلا اور بدصورت کیوں نہ ہو۔ بس اسے عقل و استدلال کی کسوٹی پر پورا اُترنا چاہیے۔ فلاسفہ کا اصرار تھا کہ جو بھی دعویٰ پیش

کیا جائے اسے شک اور شبہ کی نگاہ سے دیکھا جائے۔ جب تک وہ منطقی معیار پر پورا نہ اُترے، اسے ہرگز قبول نہ کیا جائے۔

کلاسیکی عقلیت پسندی کا عروج اس وقت سامنے آیا جب تقریباً ساڑھے تین سو سال پہلے یونان کے شہر ایتھنز میں یکے بعد دیگرے سقراط، افلاطون اور ارسطو آسمان فلسفہ پر طلوع ہوئے۔ ان کا ظہور انسانی تاریخ کا ایک سنہری باب ہے۔ انھوں نے دلائل کی بنیاد پر اساطیری تصور جہاں کو نہ صرف باطل ثابت کیا بلکہ علوم وفنون کو جنھیں پروہتوں اور کاہنوں نے معابد اور منادر تک محدود کر دیا تھا، عام انسانوں پر منکشف کر دیا۔ نجات کا اصول قرار دیا۔ کشف والہام اور استناد کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھا۔ زندگی کرنے کے طریقوں کو خواب وخیال اور شعر وشاعری کی بجائے استنتاج اور استدلال کے اُصولوں پر پرکھا۔

اساطیری تصور حیات میں عقیدے کو تجربے پر اور شنید کو مشاہدے پر فوقیت حاصل تھی جسے فلسفیوں نے بیک جنبشِ قلم مسترد کر دیا اور اصرار کیا کہ علم وعرفان کا تعلق انسان کی عقل ودانش سے ہے۔ فیصلے کرتے وقت اوہام وعقائد کی جگہ بصیرت اور بصارت پر اعتبار کرنا چاہیے۔ اس کے نتیجے میں جو کچھ سامنے آتا ہے وہی حقیقت وصداقت ہے۔ باقی سب جھوٹ ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں۔ جن حکماء نے تشکیک کی علمی منہاج کو پہلی دفعہ استعمال کیا ان کو تاریخ میں سوفسطائی کہا گیا ہے۔ سوفسطائی ہر چیز کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھنے والے اور گھوم پھر کر زندگی بسر کرنے والوں کا گروہ تھا۔ وہ اشرافیہ کو تعلیم دے کر گزر اوقات کرتے۔ پروٹاغورث ان آزادہ رو دانشوروں کا سرخیل تھا۔ ایک کتاب میں اس نے لکھا: ''ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ دیوتاؤں کا وجود ہے یا نہیں۔''[15] اس کی کتاب کو ایتھنز کے توہم پرستوں نے نذرِ آتش کر دیا۔ سوفسطائی مفکر پروڈی کس نے دعویٰ کیا کہ ابتدا میں لوگ ان اشیاء کو پوجتے تھے جو نفع رساں ہوتیں۔ مثلاً چاند، سورج، درخت اور دریا وغیرہ۔ پھر خلاق موجدوں، فنکاروں اور سورماؤں کو دیوتا بنا لیا گیا۔ مثلاً دیمطرس، ڈائیونی سس اور اوزائرس وغیرہ۔

اگر سقراط کی آزاد خیالی کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ بات غلط نظر نہیں آتی ہے کہ سقراط کا تعلق سوفسطائی مکتبِ فکر سے تھا لیکن اگر اس کے نقطۂ نظر کی مقصدیت اور منہاج کو سامنے رکھا جائے تو اس دعوے میں وزن نہیں رہتا۔ سقراط کا مقصود نظر ہمیشہ حقیقت اور سچ کی تلاش رہا ہے۔

وہ زندگی بھر استقامت اور ثابت قدمی سے علم کے منطقی اور عقلی ذرائع کی کھوج لگاتا رہا۔ جو دعویٰ بھی منطقی جواز کا حامل ہوتا اور استدلال کی کسوٹی پر پورا اُترتا اس کو وہ قبول کر لیتا اور جو خام خیالی اور ہرزہ سرائی پر مبنی ہوتا اسے نظر انداز کر دیتا۔ یہاں یہ ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ علم و صداقت کے معاملے میں وہ بے لحاظ آدمی تھا۔ وہ کسی بڑے سے بڑے آدمی کو خاطر میں نہ لاتا۔ سماجی اوہام اور مذہبی بنیاد پرستی کبھی اس کو متاثر نہ کر سکی۔ جب تک اچھی طرح چھان بین اور تجزیہ و تنقید نہ کر لیتا، مدعی کے کسی دعوے کو تسلیم نہ کرتا۔

مخالفین کا حلقہ بڑھتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ بالآخر ایک ہجوم بغض اور دشمنی پر کمربستہ ہوا۔ میلی ٹس، اینی ٹس اور لائی کان نے اس کے خلاف عدالت میں استغاثہ دائر کر دیا۔ میلی ٹس نے اپنے حلف نامہ میں تحریر کیا۔ ''سقراط ایک بدکردار شخص ہے، ایتھنز کی نوجوان نسل کو گمراہ کر رہا ہے۔ وہ ریاست کے خداؤں کی نفی کرتا ہے اور ایک اجنبی خدا میں ایمان لانے کا دعوے دار ہے۔'' میلی ٹس نے تو یہاں تک الزام تراشی کی کہ سقراط دہریہ اور زندیق ہے۔ چاند، سورج کو مٹی کا بنا ہوا قرار دیتا ہے۔ ٹاؤن ہال میں مقدمہ چلایا گیا۔ ایتھنز کے دیوتاؤں کی تکفیر اور نوجوانوں کو گمراہ کرنے کے جرم میں اسے سزائے موت دی گئی۔ زہر کا پیالہ پی کر وہ امر ہو گیا۔ اب وہ ہر عہد کا سورما، اُستاد اور پیشوا بن چکا ہے۔ جگت اُستاد جس کی ضرورت ہر عہد اور ہر قوم کو رہی ہے اور رہے گی۔ تاریخ نے اس کے دعووں کو درست ثابت کیا۔ گزشتہ دواڑھائی ہزار سال کا یہی آموختہ ہے۔

افلاطون سقراط کا شاگرد تھا۔ اسی کی طرح علم و صداقت کا متلاشی، اس نے فلسفیانہ تفتیش کا آغاز حسی ادراک کے پیدا کردہ التباسات کی نشاندہی سے کیا۔ اس نے دیکھا کہ دنیا تنوع، کثرت اور تغیر کی آماج گاہ ہے۔ اس میں اثبات، یکسانیت اور ٹھہراؤ نہیں۔ اس سے افلاطون نے نتیجہ اخذ کیا کہ ہر لحظہ بدلتی یہ دنیا حقیقت کا عکس تو ہو سکتی ہے بذاتِ خود حقیقت ہرگز نہیں۔ اس نے سوچا کہ تغیر و تبدل کی شکار اس دنیا کے عقب میں کوئی ایسی دنیا ضرور ہونی چاہیے جو مستقل بالذات، اعلیٰ ترین اور ابدی ہو، جو اس بے ثبات دنیا کو جواز (Justification) اور معنی (Significance) عطا کرے۔ افلاطون کا استدلال یہ تھا کہ اگر کوئی مستقل، ابدی اور اعلیٰ ترین ذات موجود ہے تو اس کو ہم حسی ادراک کے ذرائع سے نہیں جان سکتے۔ اس کے لیے کسی برتر ذریعہ علم کی ضرورت ہے۔ افلاطون کشف و الہام کو اعلیٰ ترین ذریعہ علم تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک عقل و دانش ہی افضل

ترین ذریعہ علم ہے کیونکہ انسانی عقل تصوریت کلیہ کو وضع کر کے انسانی ذہن کو حادث اور محدود سے بلند تر ہونے اور ماوراء کی طرف پرواز میں مدد دیتی ہے۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ افلاطون کا محور سامی مذاہب کی طرح ہماری یہ دنیا نہیں ابدی اور ماورائی دنیا ہے جسے وہ عالم مثال کا نام دیتا ہے۔ ایک طرف سایوں کی دنیا یا World of Shadows ہے اور دوسری طرف عالم امثال یا اعیان کی دنیا۔

افلاطون کا تصور خدا تجریدیت کی اکمل مثال ہے۔ افلاطون ماورائی اور غیر شخصی دنیائے حقیقت کو ایک صعودی تکون یا اہرام کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ جس کے نقطۂ عروج پر حقیقت مطلق یا خیر اعلیٰ کا مقام ہے۔ عالم مثال بنیادی طور پر ایک طرح کی ہائرارکی ہے۔ افلاطون کا تصور مذہب اس کے عالم مثال کی طرح پُرکشش ہے۔ لیکن جس طرح عالم مثال کا اس ارضی زندگی سے کوئی تعلق یا واسطہ نہیں بالکل اسی طرح اس کا تصور مذہب میں دنیوی زندگی سے بالکل غیر متعلق ہے۔ افلاطون کا خدا جو بالآخر تمام حقائق علوی (Transcendental Reality) کا منتہا اور عروج ہے۔ اگر روحِ کائنات یا Demiurge کو خدا اور ارضی وسماوی دنیا کے درمیان وسیلہ مان لیا جائے تو پھر بھی اس کے کونیاتی پلان میں خدا کا کردار محال ہے جو خالق ہے اور ربوبیت کی صفت سے متصف۔ افلاطون پر یہ اعتراض برمحل نظر آتا ہے کہ اس کا تصوّرِ خدا اس جذباتی تعلق اور سرمستی سے محروم نظر آتا ہے جو اہلِ مذہب کے نزدیک انسان کو اس کے ساتھ من وتو کے پُرجوش رشتے سے منسلک کرتا ہے۔ اس اعتراض کے باوجود یہ بات بھی اپنی جگہ پر درست ہے کہ اس کے تصور مطلق کے تطہیری اثرات نے سامی مذاہب بالخصوص مسیحیت (Christianity) کے تصوّرِ خدا کو سنوارنے اور نکھارنے میں اہم کردار ادا کیا۔

تاریخ فکر یونان میں افلاطون اور ارسطو دونوں باہم لازم وملزوم شخصیات ہیں۔ ایک کی تفہیم دوسرے کی تعلیمات کو سمجھے بغیر ناممکن ہے۔ ارسطو کا کمال یہ ہے کہ افلاطون کی اکیڈمی میں بیس سال گزارنے کے باوجود اس نے استاد کے ناقد کا کردار ادا کیا اور حقیقت پسندی کی راہ اختیار کی۔ اس کا قول ہے افلاطون سے ہمیں محبت ہے لیکن اس سے زیادہ سچ سے محبت ہے۔ [16] وہ اُستاد کے برعکس مثالیت پسند، حقیقت پسند (Realist) ہے۔ وہ اپنے نظریات کو اس ہنستی مسکراتی، دکھوں کا مقابلہ کرتی اور تکمیل کے مختلف مدارج پر جدوجہد کرتی زندگی کے حوالے سے زیرِ بحث لاتا

ہے۔ارسطو کا تصورِ مذہب بھی اسی طریق کار کا پابند ہے۔اس کے نزدیک تصورات کلیہ کا ماخذ کوئی غیر مرئی دنیا نہیں، ہماری یہی دنیا ان کا منبع ومصدر ہے۔حسی ادراک کی مدد کے بغیر تصورات کلیہ کی تشکیل کی جاسکتی ہے نہ ہی تفہیم۔اس میں چنداں شک نہیں ہے کہ تصورات اشیاء کی اصل حقیقت ہوتے ہیں لیکن چونکہ ایک شے اپنے وجود کے لیے کسی خارجی حقیقت کی مرہون منت نہیں ہوسکتی اس لیے اس شے کا سبب، وجہ، یا علت اس شے کے اندر ہونی چاہیے باہر نہیں۔یعنی یہ کہ اگر سقراط، کرائٹو یا زینوفون کی اصل حقیقت انسان ہونا ہے تو اس حقیقت کو ان اشخاص کے اندر موجود ہونا چاہیے۔ارسطو نے مادے (Matter) اور صورت (Form) کے باہمی تعلق کی وضاحت اسی اصول پر کی ہے کہ اس دنیا میں مادہ صورت سے اور صورت مادے سے الگ نہیں۔ان کے امتزاجی تناسب میں فرق حقیقت کے مراتبی نظام کی وجہ سے موجود ہے۔اس مراتبی نظام کی سب سے نچلی سطح پر مادہ ہے۔جب کہ بلند ترین مقام پر خالص صورت آتی ہے۔ارسطو کے مراتبی نظام میں صورت بطور اصول کائنات کی حرکت کا سبب ہے۔مادہ وہ شے ہے جو حرکت کرتی ہے۔دنیا کی تمام ذوات وموجودات مادہ بننے کی استعداد رکھتی ہیں اور اپنی تکمیل کی تگ ودو میں مصروف ہیں۔اعلیٰ ترین ہستی جس میں مادہ کی آمیزش بالکل نہیں حقیقت مطلقہ کے نام سے موسوم ہے۔حقیقت مطلقہ چونکہ فکر خالص ہے۔اس لیے غیر شخصی ہے۔(17)

ارسطو حقیقت مطلقہ کو خدا کا نام دیتا ہے جو ساری کائنات کا نصب العین ہے، جو خود حرکت نہیں کرتا لیکن پوری کائنات کی حرکت کا باعث ہے۔چنانچہ اس کے ہاں خدا کا ادراک غیر متحرک محرک (Primum Mobile Immotem) کے معنوں میں آیا ہے۔مراد یہ کہ وہ ایک ایسی ذات ہے جو فی نفسہٖ حرکت وتغیر سے ماوراء ہے جس کا معروض اس سے باہر نہیں۔اس ذات الوہی کو ہم صرف عقلی اور منطقی اصولوں کے واسطے سے ہی جان سکتے ہیں۔انسان کا خدا سے براہِ راست رابطہ ممکن نہیں۔جہاں تک الہام اور وحی کا تعلق ہے، ارسطو کے نزدیک ان کی حیثیت نفسیاتی کیفیات سے کچھ زیادہ نہیں۔وہ دعاؤں اور مناجات کو امیدوں اور خواہشات کے اظہار کے قرینے قرار دیتا ہے۔صدقے اور قربانی کی رسوم کا اس کے نزدیک کوئی مصرف نہیں، سوائے اس کے کہ موت کے خوف کو کم تر کرتی ہیں۔جہاں تک خدا کا تعلق ہے وہ ان سب سے بالاتر ہے۔دعائیں اور مناجات طے شدہ معاملات کو تبدیل نہیں کرسکتیں اور نہ ہی قربانی کی رسوم سے

معجزے رونما ہوتے ہیں۔ انسان کو معجزات اور دعاؤں پر انحصار کرنے کی بجائے اچھے اعمال اور بلند فکر کے ذریعے روح کے تزکیہ و تطہیر کا انتظام کرنا چاہیے۔

اگرچہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات حقیقت کے ایک الگ مراتبی نظام کی پابند ہے لیکن بالآخر افلاطون اور ارسطو دونوں ایک مشترکہ نتیجے کی طرف مائل نظر آتے ہیں یعنی دونوں ایک ہی مجرد اور مطلق حقیقت کے تصور کی طرف لپکتے نظر آتے ہیں۔ ارسطو کی اعلیٰ ترین صورت (Form) کی تقریباً وہی حیثیت ہے جو افلاطون کی دنیائے مثال میں خیر اعلیٰ (The highest Good) کے تصور کی ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے انضمام سے خدا کی جو تصویر اُبھر کر سامنے آتی ہے اس سے گروہی اور قبائلی تصور خدا بے وقعت ہو کر رہ جاتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں نے اساطیری روایات کے تند خو، متلون مزاج اور بیداد گر اور دخل در معقولات کرنے والے خداؤں سے نجات پانے میں انسان کی مدد و معاونت کی۔

ارسطو کے بعد یونانی فلسفہ اپنی شوکت پرواز اور عظمت فکر کو قائم نہ رکھ سکا۔ بہت سے سیاسی اور سماجی عوامل سد راہ ثابت ہوئے جن کے ذکر کا یہاں محل نہیں۔ بہر حال اس دور انحطاط میں ایک بھی ایسا فلسفی نظر نہیں آتا جس نے کوئی تخلیقی کارنامہ سر انجام دیا ہو۔ اس عہد میں موضوعیت، دروں بینی اور لذتیت اور تیاگ کے تصورات کو فروغ ملا۔ فلاطینوس نے تو یہ کہہ کر بات ہی ختم کر دی کہ عقل و دانش کی بجائے نور باطن حقیقت کے علم کا ذریعہ ہے۔ حقیقت مطلق تک رسائی منطقی فکر کے ذریعے ناممکن ہے۔ حقیقتِ اولیٰ جسے وہ احد (The One) کا نام دیتا ہے تک پہنچنے کا راستہ فکر نہیں عرفان و وجدان ہیں۔ فلاطینوس کے عرفانی نظریات کو فلو نے مشرق کے عرفانی (Mystical) تصورات میں مدغم کر دیا۔ نو فلاطونیت کی عرفانی تشریحات و توجیحات کا یہ دلچسپ سلسلہ مسلمان فلاسفہ کے زمانہ عروج تک پھیلتا چلا گیا۔

مسلمان دانش وروں تک یونانی حکماء کے افکار نسطوری عیسائیوں اور اسکندریہ کے یہودی اساتذہ کے توسط سے پہنچے۔ خلیفہ مامون نے 832ء میں بغداد میں بیت الحکمہ تعمیر کیا جس پر دو لاکھ دینار خرچ ہوئے۔[18] لائبریری، رسد گاہ اور شعبہ تراجم کے دفاتر کا قیام عمل میں آیا۔ بہت سی نایاب کتب کے تراجم کیے گئے۔ نصف صدی کے قلیل عرصہ کے اندر اندر بہت سے علوم و فنون کی بے شمار کتب پہلوی، سنسکرت اور سریانی اور یونانی زبانوں سے عربی زبان میں منتقل

کردی گئیں۔ یونانی زبان سے عربی میں ہونے والے یہ تراجم کچھ زیادہ معیاری نہ تھے۔ ارسطواور فلاطینوس کے افکار کو باہم گڈمڈ کر دیا گیا۔ اینیاڈز کو ارسطو کی کتاب کے طور پر پیش کیا گیا۔ ان مسائل کے باوجود ان تراجم کی قدر و قیمت بیش بہا ہے۔ بقول ابنِ رُشد ان تراجم کے ذریعے عالم اسلام میں بیداری کی ایک زبردست لہر نے جنم لیا جس کے نتیجے میں سائنس، ادب اور فنون کی دنیا میں انقلاب برپا ہوا۔

فلسفہ و تہذیب اور عرب

ڈی ڈی کوسمبی نے لکھا ہے کہ اگر چہ عرب ایک کمتر ثقافتی ماحول سے برآمد ہوئے تھے لیکن انھوں نے یونانی اور ہندوستانی سائنس کی عظیم تحقیقات کو محفوظ رکھنے، ترقی دینے اور آئندہ نسلوں تک پہنچانے میں بڑا کام کیا۔[19] ارسطو کو ان کے یہاں شروع دن سے ہی بے پناہ پذیرائی حاصل رہی۔ اس کے علمی دبدبے اور توقیر کا اندازہ خلیفہ مامون الرشید کے اس معروف خواب سے لگایا جا سکتا ہے جسے ابن ندیم نے اپنی مشہور عالم کتاب الفہرست میں لفظ بہ لفظ درج کیا۔ لکھتے ہیں: ’’خلیفہ مامون نے ایک رات خواب میں دیکھا کہ ارسطو اس کے تخت حکومت پر جلوہ افروز ہے اور خود وہ اس کے روبرو باادب ایستادہ رعب اور ہیبت کے بوجھ تلے دبا جا رہا ہے۔‘‘[20] اس خواب میں کیا کیا باتیں ہوئیں، افسوس ان کے بیان کا یہ محل نہیں۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاید اسی خواب سعید کا ہی کمال تھا کہ مامون الرشید نے عروس البلاد بغداد میں بیت الحکمہ کی بنیاد رکھی۔

ہارون اور مامون کے عہد کو تہذیبی اسلام کے عروج کا زمانہ کہا جاتا ہے۔ الف لیلہ کی کہانیاں لکھنے کا کام بھی اسی دور میں شروع ہوا۔ اخوان الصفاء کی قاموس بھی اسی عہد میں منظر عام پر آئی۔ الف لیلہ اور اخوان الصفاء کے نامعلوم مصنّفین یقیناً ایک ایسی پُرشکوہ تہذیب کے نمائندہ افراد تھے جس کی بنیاد رواداری اور بین الاقوامیت پر رکھی گئی تھی۔ جس میں اگر ایک طرف وسائل کی بہتات تھی تو دوسری طرف فنون لطیفہ اور علم و فضل کو بے پناہ مقبولیت حاصل تھی۔ علماء، ادیب اور شعرا کے علاوہ عام علوم و فنون سے وابستہ افراد کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا۔ علم و فضل تک سب کو رسائی حاصل تھی۔ اسلامی تہذیب کا یہ خاصا رہا ہے کہ حصول علم کی جدوجہد کو ہمیشہ قابل فخر سمجھا گیا۔ اسلام میں علم کی قدر و قیمت اور عزت و احترام کا یہ عالم تھا کہ بغداد کی لونڈیاں بھی فقہ و حدیث اور فلسفہ و کلام میں دسترس رکھتی تھیں۔ الف لیلہ کی ایک کہانی میں کنیز تودد کو انظام

ایسے بلند مرتبت منطقی اور علم الکلام کے معروف ماہر سے مناظرہ کرتے دکھایا گیا ہے۔ کہانی کے مصنف کے مطابق وہ کنیز ہونے کے باوجود علم و فضل کا بحر ذخار تھی۔ اسی دوران ہم دیکھتے ہیں کہ شہر بغداد کے قصاب، خیاط، حدّاد، نور باف اور سبزی فروش بھی آسمان علم پر ستاروں کی طرح چمکتے نظر آتے ہیں۔ کوئی بھی قسمت کا دھنی ستاروں پر کمند ڈال سکتا تھا۔ یہ ایک بین الاقوامی تہذیب کا نمائندہ شہر تھا جس میں رنگ، نسل، جنس اور ذات پات کی تقسیم نہیں تھی۔ بلند حوصلگی اور اعلیٰ ظرفی کو معیار کا درجہ حاصل تھا۔ فہم و فراست اور مضبوط قوت ارادی ایسی اعلیٰ صفات کے زور پر زندگی میں ہر دروازہ وا کیا جا سکتا تھا۔ اس معیار کی ایک اہم مثال خلیفہ ہارون الرشید کا درباری شاعر ابونواس ہے جو کوفے اور بغداد کی گلیوں میں ایک بے آسرا یتیم بچے کی حیثیت سے پل کر جوان ہوا تھا۔ لیکن اپنی عظیم شعری صلاحیتوں کے باعث ملک الشعراء کے مقام پر فائز ہوا۔ اس عہد کی زندگی کے تمام شعبوں میں یہ معیار جھلکتا نظر آتا ہے۔

اسی معیار کی بنیاد پر وہ خود کو یونیورسل شہری سمجھتے اور گھٹیا تعصبات سے کوسوں دور بھاگتے۔ نتیجہ یہ کہ مسلم معاشرہ میں مدبرین اور مفکرین کی ایک ایسی کھیپ تیار ہوئی جنھوں نے خدا، کائنات، مذہب اور معاشرتی زندگی کی تفہیم کے سلسلے میں زیادہ منطقی اور عقلی رویہ اختیار کیا اور معاشرے کو مذہبی تنگ نظری اور سماجی نرگسیت سے محفوظ رکھنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ ان حکماء کا مطمحِ نظر ایک اعلیٰ ترین تصور جہاں کا فروغ تھا جس میں خدائے واحد کے آفاقی نظریے کو ہمیشہ مرکزیت حاصل رہی۔

اس پس منظر میں افلاطون اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات و الٰہیات میں مسلمان فلسفیوں کے لیے دلچسپی غیر متوقع نہیں تھی۔ ارسطو کا ہستی کا مراتبی نظام ان کی خصوصی توجہ کا مرکز بنا۔ یہ الگ بات ہے کہ انھوں نے ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی نظام کی تفہیم میں ایک نئی قسم کی الٰہیاتی ارتباطیت کا آغاز کیا جس سے خلط مبحث کے مسائل بھی پیدا ہوئے۔ خالص فکری مسائل میں قیاس اور تمثیل سے کام لینے کی بجائے استعارے اور تشبیہ کو بروئے کار لانے میں عار نہ سمجھا گیا۔ شاید اس لیے کہ ان پر فلاطینوس کے افکار کی گرفت بھی خاصی مضبوط تھی۔ یہاں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ افلاطون اور فلاطینوس دونوں کے یہاں اکثر تشبیہ اور استعارے کا استعمال وافر نظر آتا ہے۔ ان کے برعکس ارسطو منطقی زبان کے دائرہ کار کا سختی سے پابند تھا۔ اس کے نزدیک تشبیہات و استعارات

کا استعمال ذہنی آوارہ گردی کے مترادف ہے جس کی فکری مباحث میں اجازت نہیں دی جا سکتی۔ شعری وسائل کا علمی زبان میں استعمال خلط مبحث کا شاخسانہ ہے۔

فلاطینوس کے نظریہ اصدار کو مسلم حکماء و فلاسفہ کے ہاں بہت پذیرائی حاصل ہوئی۔ وجہ شاید یہ تھی کہ نظریہ اصدار نے اسلام کے خالص تصور توحید سے پیدا ہونے والے علمیاتی (Epistemological) مسائل کا حل بہتر انداز میں فراہم کیا۔ مسلم علما کا خیال تھا کہ یہ نظریہ ذات احد اور کائنات میں واسطے اور پل کا کام دیتا ہے۔[21] اُن کو سوال درپیش یہ تھا کہ اگر خدا فکر و خیال کی حدود سے ماورا ہے، ہر طرح کی حرکت، کثرت اور امتیاز سے بالاتر ہے تو کیا تخلیق کائنات کا نظریہ لایعنی ہے تو کیا خالق اور مخلوق کے درمیان تعلق ناممکن ہے؟ نظریہ اصدار نے اس منطقی اشکال کی بھول بھلیوں سے نکلنے کے لیے ایک معقول راستہ فراہم کیا۔ چنانچہ الکندی، الفارابی اور ابن سینا اور ان کے ہم عصر یہودی اور عیسائی حکماء اس نظریے کی پر جوش تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ ان سب کو یقین واثق تھا کہ نظریہ اصدار خدا اور کائنات کو ایک ایسے مراتبی نظام کے ذریعے بہتر انداز میں باہم مربوط کر سکتا ہے جس کی نہ صرف عقلی توضیح آسان ہے بلکہ روحانی ترقی کے مدارج کا مسئلہ بھی حل کیا جا سکتا ہے۔ الجیلی اور ابن عربی کے انسانِ کامل اور لوگوس کے بارے میں نظریات اس مراتبی نظام کی عروجی کڑیاں ہیں۔

مسلم فلاسفہ اپنے یونانی متقدمین کی مانند اس نقطۂ نظر کے سختی سے قائل تھے کہ عقل کی اہمیت کو بہر کیف تسلیم کرنا ضروری ہے۔ الفارابی اور ابن سینا کشف والہام اور عقل کو مساوی اہمیت دیتے تھے۔ اُن کے نزدیک عقل اور الہام دونوں ایک ہی منزل کی طرف لے جاتے ہیں۔[22] دیگر مسلم فلاسفہ، جن میں ابوبکر زکریا رازی کا نام سب سے ممتاز ہے، عقلیت کے اس قدر حامی تھے کہ وہ مذہب، نبوت، حیات بعد الممات اور جبر و قدر کے مسائل کی عقلی تفہیم کرتے۔ خدا کے وجود کے بارے میں عقلی دلائل پیش کرتے۔ صداقت اور حقیقت کو عقل و استدلال کی کسوٹی پر پرکھتے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ دنیا کے تمام مذاہب تاریخ کے آغاز سے اب تک ایک ہی خدا کی حقیقت کو بیان کرتے نظر آتے۔ مسلمان حکماء کے فلسفیانہ افکار ابن رشد کے مشائی فلسفے میں نقطۂ عروج کو پہنچے۔ ان فلسفیوں کے افکار و نظریات کو اگر اسلامی تہذیب کا روشن ترین باب کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔

واشنگٹن اروِنگ نے اپنی کتاب Tales of the Alhambra میں اسلامی اندلس کی

روشن خیال تہذیب کے بارے میں لکھا ہے کہ مسلمانوں کے عہد میں قرطبہ اور غرناطہ مثالی شہر تھے جن میں بہت سی نسلوں اور ثقافتوں کے لوگ آباد تھے۔ معاشرہ پُر امن اور خوشحال تھا۔ اس معاشرے کی بنیاد علم و فضل اور کسب کمال پر رکھی گئی تھی۔ بہت سے مدارس، علمی ادارے اور یونیورسٹیاں ان شہروں میں کام کرتی تھیں۔ ہر شعبے میں ایک سے ایک بڑا اُستاد موجود تھا۔ چار دانگ عالم سے علم کے متوالے کھنچے چلے آتے۔ علوم و فنون خوب پھل پھول رہے تھے۔ آزاد مکالمہ اور مناظرہ ہوتا۔ خوبصورت باغات، لائبریریاں، سب کے لیے کھلے عوامی حمام اور قہوہ خانے اس پُر امن اور خوشحال معاشرتی زندگی کا حصہ تھے۔ یوں روشن خیال اور علم دوست مسلمان حکمرانوں نے ایک ایسے ماحول کو برگ و بار لانے کے مواقع فراہم کیے جس میں مسلمان، یہودی اور عیسائی حکماء سب کھلے عام اپنے اپنے نظریات کا اظہار کرتے۔ شعر و ادب، سائنس، مذہب اور فلسفے پر کتابیں لکھتے۔ ان بے مثال علمی سرگرمیوں کا ثمر یہ تھا کہ اسلامی اندلس کی یونیورسٹیاں پوری دنیا کے لیے ایک مثالی مادر علمی کا روپ اختیار کر گئی تھیں۔

یورپ ابھی تاریخ کی علمیاتی، اخلاقی اور قدری تشریح سے ناواقف تھا جب ابن خلدون نے فلسفہ تاریخ پر پوری دنیا میں اپنی نوعیت کی پہلی تصنیف 'مقدمہ' کے نام سے پیش کی۔ الغزالی نے پہلے پہل 'مقاصد فلسفہ' تحریر کی اور پھر 'تہافتہ الفلاسفہ' کے نام سے شاید دنیا کی تاریخ میں پہلی دفعہ ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی فلسفہ کے بنیادی قضایا کا محاکمہ لکھا۔ یہ اس زمانے کا معرکہ ہے جب دنیائے فلسفہ میں ارسطو اور اس کے مقلدین پر جرح و تنقید کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔

کسی بھی زندہ تہذیب کی سب سے بڑی پہچان یہ ہوتی ہے کہ کیا اس میں علمی اور تخلیقی کام ہو رہا ہے۔ کیا اہلِ علم ایک دوسرے سے سوال کرتے اور وسعت قلبی سے جواب سنتے ہیں۔ کیا صحت مند تحریری مکالمے کی روایت جاری و ساری ہے۔ اس زاویے سے جب ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بارہویں تیرہویں صدی تک اسلامی دنیا میں مکالمے کی یہ روایت پوری آب و تاب کے ساتھ زندہ و موجود تھی۔ غرناطہ سے لے کر ثمرقند و بخارا اور دہلی تک جب کسی نامور عالم و فیلسوف و عارف کی کتاب کسی بھی اسلامی شہر میں چھپتی تو ایک قلیل عرصہ کے اندر اندر اس کے نسخے شرق و غرب کی جامعات میں رسائی حاصل کر لیتے۔ تعریف بھی ہوتی اور تنقید بھی۔ تاہم بحث و مباحثہ کے دوران علمی متانت اور دانشورانہ دیانت داری کو بہر حال ملحوظ خاطر رکھا جاتا۔ اس کی ایک بڑی

مثال غزالی کی 'تہافتہ الفلاسفہ' ہے۔ یہ ایک ایسی معرکتہ الآراء کتاب تھی جس پر علمی وفکری حلقوں میں زوردار مکالمے نے جنم لیا۔ اگر ایک طرف سنی علمائے دین نے اس کتاب کو حرف آخر اور برہان قاطع قرار دیا تو دوسری طرف وہ مفکرین اور فیلسوف تھے جنھوں نے کھل کر امام غزالی کے دلائل کو استدلال سے رد کیا۔ غزالی کے ناقدین میں سے قرطبہ کا قاضی اور مفکر ابن رشد پیش پیش تھا جس نے کمال متانت اور علمی وجاہت سے ثابت کیا کہ امام غزالی ارسطالیسی فلسفہ کے خلاف مضبوط دلائل دینے میں کس طرح ناکام رہے۔ اپنے دلائل کو ابن رشد نے 'تہافتہ التہافتہ' میں پیش کیا۔[23] اس کتاب کو بھی عالم اسلام کے علمی وفکری حلقوں میں وہی شہرت ومقبولیت حاصل ہوئی جو 'تہافتہ الفلاسفہ' کے لیے باعث اعزاز تھی۔ اس کی اشاعت ابن رشد کی قدر ومنزلت میں مزید اضافہ ہوا۔ اس کی بڑی مثال غرناطہ کے معروف صوفی ابن عربی کے وہ بیانات ہیں جو انھوں نے ابن رشد کی علمی وجاہت سے متاثر ہو کر دیئے تھے۔ موصوف نے ابنِ رشد کے جنازے کا حال بیان کرتے ہوئے اپنے تاثر کی تجلیل اس طرح کی ہے: ''وہ 595ھ میں مراکش میں فوت ہوگیا۔ اس کا جسدِ خاکی قرطبہ میں منتقل کر دیا گیا جہاں اس کا مقبرہ واقع ہے۔ اس کا تابوت جس میں اس کا جسدِ خاکی تھا بار برداری کے جانور کے پہلو میں لدوایا گیا تھا۔ دوسرے پہلو میں اس کی کتابیں لدوائی گئی تھیں تاکہ توازن قائم رہے۔ میں وہاں بے حس وحرکت کھڑا تھا۔ میرے پاس ابوالحسن محمد بن جبیر کھڑا تھا جو موحدی شہزادے ابو سعید کا سیکریٹری اور ابوالحکم عمرو بن سراج نساج کا رفیق تھا۔ پھر ابوالحسن نے ہماری طرف مڑ کر دیکھا اور کہا'' آپ دیکھتے نہیں کہ شیخ ابنِ رشد کے ساتھ ہم وزن کرنے والی کون سی شے سواری پر لدی ہے؟ ایک جانب شیخ ہے اور دوسری جانب اس کی تحریریں ہیں یعنی کتب جو اس نے سپرد قلم کیں۔''[24]

''تہافتہ الفلاسفہ'' اور ''تہافتہ التہافتہ'' دونوں کتابوں میں اُٹھائے گئے سوالات، فلسفیانہ مباحث کے معیاری استدلال اور بے رحم تنقیدی بصیرت (Rigour) سے اُمید بندھ گئی تھی کہ افلاطون اور فلاطینوس کے افکار کی محض تسوید وتشریح کے کام سے ہٹ کر اسلامی فلسفے کی علیحدہ روایت وجود میں آجائے گی۔ لیکن صد افسوس یہ توقع پوری نہ ہوسکی۔ وجہ ملوکیت اور ملائیت کا وہ اتحاد جس کی اسلام نے ہمیشہ نفی کی، وجہ متشدد بنیاد پرستی تھی جس نے معتزلی آزاد خیالی کو ممنوع قرار دے دیا۔ وجہ وہ خانقاہی نظام تھا جس نے ترقی کی راہوں کو مسدود کر دیا۔

راستے بند ہوئے تو جلد ہی عالمِ اسلام کو مصائب اور ابتلاؤں نے گھیر لیا۔ مشرق میں ماوراء النہر کے شہروں سے بغداد تک تاتاری غارت گروں نے ہر چیز کو تباہ کر دیا۔ پہلے چنگیز خان پھر اس کے پوتے ہلاکو نے انسانی آبادیوں کے قتلِ عام کے سابقہ ریکارڈ توڑ دیئے۔ عروس البلاد بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجادی گئی۔ لاشوں کے انبار اور کھوپڑیوں کے مینار بنائے گئے۔ بیت الحکمہ کا بیش بہا علمی سرمایہ جلا کر راکھ کر دیا گیا اور پھر اس راکھ کو دجلہ میں بہا دیا گیا۔ وحشت و خوف کے سائے مشرقی عالمِ اسلام کے در و دیوار پر بھوتوں کی طرح ناچنے لگے۔ ابنِ کثیر نے اس عہد میں مسلمانوں کی کسمپرسی، مظلومیت اور تباہی کے عبرت ناک واقعات اپنی کتاب میں قلم بند کیے ہیں۔[25]

اس ابتلا اور زبوں حالی کے دور میں علم و فضل اہلِ ثروت کی سرپرستی سے محروم ہوئے۔ فلسفہ و حکمت تو پہلے ہی راندہ درگاہ تھے۔ اب دینی معاملات کو بھی پسِ پشت ڈال دیا گیا۔ مولوی بیچارے کے لیے مسجد کا دیا جلانا اور اپنے نان نفقے کا انتظام کرنا ہی ایک مشکل کام بن گیا۔ اوقاف کا سلسلہ بند ہو چکا تھا۔ دو وقت کی روزی کمانے کے لیے اس نے نور بافی اور برتن سازی ایسے کام شروع کر دیئے۔ ان حالات میں وہ فلسفہ و علم الکلام کے لیے اپنے دل میں جگہ کہاں سے لاتا۔ نظام الملک طوسی کو بھی مرے ہوئے مدتیں بیت گئی تھیں۔ اب اصحاب علم و دانش کا کوئی والی تھا نہ وارث۔ پندرھویں صدی کے دوران سنی مدارس کے علما نے اجتماعی فتویٰ جاری کر دیا کہ اجتہاد کے دروازے بند ہو چکے ہیں۔ اب مذہبی علوم بالخصوص شریعت کے معاملات میں سابقہ علما و فقہا کی تقلید کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں رہا۔

دوسری طرف اندلس میں جب زوال کی انتہا ہوئی تو فیصلہ کن مرحلہ بھی آن پہنچا۔ آئزابیلا اور فرڈی نینڈ کی مشترکہ افواج نے غرناطہ کو محاصرے میں لے لیا۔ ابی عبداللہ میں مقابلے کی سکت کہاں تھی۔ اس کی فوج نے ہتھیار ڈال دیئے۔ تب شہزادے نے غرناطہ کے محلات کی چابیاں غنیم کے حوالے کیں اور جان کی امان پا کر البشرات کے پہاڑوں کی طرف چل دیا۔ آہ و بکا کرتا اور زار و قطار روتا ہوا۔ ایک ہزار سال کی شان و شوکت خاک میں مل گئی تھی۔

مسلم سپین پر فرڈی نینڈ اور آئزابیلا کی مشترکہ افواج قہر خداوندی کی طرح نازل ہوئیں۔ بہت سے مسلمان تلوار کے گھاٹ اُترے یا لکڑی کے کھمبوں سے باندھ کر زندہ جلا دیے گئے۔ بقیۃ السیف کو اجتماعی ہجرت کا سامنا کرنا پڑا۔ لاکھوں مسلمان بے گھر اور جلاوطن ہوئے۔

انھوں نے افریقہ اور مشرقی ممالک کا رخ کیا۔ ان کے علاوہ تقریباً ایک لاکھ پندرہ ہزار یہودیوں کو اجتماعی جلاوطنی کا سامنا کرنا پڑا۔[26] جن مسلمانوں اور یہودیوں نے مسیحی مذہب اختیار کرلیا ان کو بھی عدم رواداری کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کی آنے والی نسلوں کو ایک طویل عرصے تک شک وشبہ کی نظر سے دیکھا گیا۔ مذہبی عدالتوں Inquisitions کے کالے قوانین بھگتنا پڑے۔ اکثر اوقات یہ عدالتیں محض ہلکے سے شک پر کفر کا الزام لگا دیتیں اور پھر خیالی منحرفین کو ایک اذیت ناک موت کی سزا دی جاتی۔ مذہبی عدالتوں کے جوروستم کا یہ سلسلہ 1820ء تک چلتا رہا۔

مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہسپانیہ سے خروج کرنے والے یہودیوں کے گروہ میں وہ لوگ بھی شامل تھے جنھوں نے بقائے باہمی اور رواداری کے زریں اصولوں پر استوار پرامن اسلامی معاشرے کے ہر شعبے میں خوب نام کمایا تھا۔ ان صاحبان بلند مرتبت میں موسےٰ ابن میمون کا نام سرفہرست ہے۔ طبیب اور فیلسوف ابن میمون کی فلسفہ مذہب پر معروف کتاب 'دلالۃ الحاریٔن' اسلامی اندلس دور میں شائع ہوئی جس کا انگلش ترجمہ Guide for the Perplexed کے نام سے مشہور ہوا۔

اسلامی دنیا کے ارباب بست وکشاد نے ہسپانیہ سے خروج کے بعد جو حفاظتی بند باندھنے کا سلسلہ شروع کیا، وہ بلاجواز نہیں تھا۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں تھا کہ اعتدال پسندی (Golden Mean) کی پالیسی کو پسِ پشت ڈال دیا جاتا۔ مذہبی انتہا پسندی یا اجتماعی مجہولیت کی راہ اختیار کی جاتی۔ جب جہالت اور تقدیر پرستی کو رواج دیا جائے (اسلام نے جس کی ہمیشہ سے مذمت کی)، فکر ونظر کی آزادی پر قدغن عائد کردیئے جائیں، علم کو ایک مخصوص دائرے اور ایک خاص طبقے تک محدود کر دیا جائے (یہ طرزِ عمل پیغمبر اسلام کی تعلیمات کے صریحاً خلاف ہے)، اجتہاد اور قیاس کے دروازے بند کر لیے جائیں کہ جن کی اجازت نصوص سے ثابت ہے، عوام کو بدطینت اور ظالم سلاطین کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے، ان کو ذہنی پسماندگی اور معاشی بدحالی کے گڑھے میں پھینک دیا جائے تو نتیجہ تباہی اور بربادی کے سوا کیا نکلتا ہے؟ لاریب مسلم علمائے دین ان تمام جرائم کے مرتکب ہوئے جن کا شمار اوپر کیا جاچکا ہے۔

بہرحال نتیجہ برآمد یہ ہوا کہ عالم اسلام میں سیاسی اور مذہبی رجعت پسندی نے ہر طرف قدم جما لیے۔ معقولات سے قطع تعلق کرلیا گیا۔ نقل اور سند کو ہر میدان میں تفوق حاصل ہوا۔ سنی

مدارس کے ارباب بست وکشاد نے تو کمال کر دیا۔ منطق اور علم الکلام کی مباحث کو خطرناک قرار دے کر درس نظامی کے نصاب سے خارج کر دیا۔

اس طرح عالم سلام میں تنقید اور مکالمے کا باب بند ہوا۔ اختلاف اور استدلال کو ممنوع قرار دے دیا گیا۔ ظاہر ہے جب عدم رواداری اور تنگ نظری کا دور دورہ ہو تو لوگوں سے فہم و فراست کی توقع عبث ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ بانجھ موسموں میں پھول نہیں کھلتے، کانٹوں کی فصل اُگتی ہے۔

حالات بد سے بدتر ہوتے چلے گئے۔ نخلستانوں کو صحراؤں نے ہڑپ کر لیا۔ منظرنامے پر ریت کے ٹیلوں کے سوا کچھ نہ رہا۔ اخوت، عدالت اور حریت فکر و گفتار پر مبنی روایات اسلامی معاشرے سے منہا ہو گئیں۔ علم و حکمت پر لکھی گئی کتابیں نذر آتش کی جانے لگیں۔ یہاں مجھے عبداللہ میمون کا شاگرد یاد آرہا ہے جس نے ایک فلسفی کے کتب خانے کو سر بازار ایندھن بنتے دیکھا تھا۔ اس ہولناک منظر کا مرکزی کردار ایک فقیہ شہر تھا جو علوم عقلیہ کے خلاف دھواں دھار تقریر کرنے کے بعد ایک ایک کر کے کتابوں کو نذر آتش کرتا اور غیظ و غضب سے کہتا۔ ہیہات! ہیہات!

سقراط نے کہا تھا: ''علم فضیلت ہے۔'' خیر و برکت کا مبداء اول۔ ظلمت کا سد باب کرتا ہے۔ روح کو منور کر دیتا ہے۔ انسان کی معراج کا ضامن ہے جبکہ جہالت تکفیر کی راہ پر لگاتی ہے۔ کالی راتوں کو جنم دیتی ہے۔ سورج کی نہیں سورج گرہن کی طرفدار ہوتی ہے۔ اسلامی ادبیات میں ابو جہل اسم معرفہ ہے۔ ایک بلیغ استعارہ ہے، جس کا مطلب علم کی تکفیر، ضد اور ہٹ دھرمی ہے۔ ایک معیار ہے، جس کے مطابق فیصلہ جبہ و دستار کی بڑائی سے نہیں ہوتا، علم یا جہالت کی مقدار سے ہوتا ہے۔ جہالت بڑی خوفناک بلا ہے۔ انسان کو جنگل کے بیچ لے جا کر مارتی ہے۔ جلے ہوئے بھوسے میں تبدیل کر دیتی ہے۔ بستیاں کھنڈرات بن جاتی ہیں۔ قافلے راستہ بھول جاتے ہیں۔ باغ اُجڑ جاتے۔ پرندے گھونسلے چھوڑ کر دور دراز کے ملکوں کی طرف پرواز کر جاتے ہیں۔

عالمِ اسلام کے عظیم علمی اور ثقافتی ورثے کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا۔ قرطبہ اور غرناطہ، اشبیلیہ اور مرسیہ پر جب دشمن کی افواج نے قبضہ کر لیا تو علم کے ہما پیرس، آکسفورڈ اور کیمرج کی بستیوں کی طرف پرواز کر گئے۔ اگر آپ کو مسلم ہسپانیہ کی کسی یونیورسٹی کا نقشہ از سر نو مرتب کرنا مطلوب ہو تو آکسفورڈ یونیورسٹی کے کرائسٹ چرچ کالج کی عمارت دیکھ آئیے۔

نشاۃِ ثانیہ اور پروٹسٹنٹ تحریک

رینے ساں سے مراد وہ علمی اور فکری انقلاب ہے جس نے مردہ یورپ کو پھر سے متحرک کر دیا۔ اس انقلاب کی ابتدا جنوبی یورپ کے ساحلی شہروں سے ہوئی۔ جہاں علمی وسعتِ نظری سب سے پہلے قدم رکھا اور جہاں معتزلی آزاد خیالی کے اثرات سب سے پہلے مرتب ہوئے۔ جس کا نتیجہ یہ تھا کہ پاپائیت کا سحر ٹوٹنا شروع ہوا۔ قرونِ وسطی کی جاہلی رسوم کو پسپا ہونا پڑا۔ رینے ساں یا نشاۃ ثانیہ کی تحریک کی شروعات چودھویں اور پندرھویں صدی میں ہوئیں۔ اس تحریک کے اولین مراکز اٹلی کے اہم تجارتی شہر تھے جن میں سسلی اور اندلس کے راستے اسلامی علوم وفنون اور مشرقی یورپ سے یونانی اور بازنطینی ثقافت وتمدن کے مظاہر درآمد ہوئے۔ اس طرح ان بندرگاہی نیم گرم شہروں مشرق ومغرب کے علم وفن اور تہذیب وتمدن کا ایک حسین سنگم وجود میں آیا۔ یورپ کے ان ساحلی شہروں کے روساء نے یونانی علوم کی بازیافت کی خاطر مال ودولت کا بے دریغ استعمال کیا۔ چونکہ افلاطون، ارسطو اور فلاطینوس کی تعلیمات کی تشریح وتوضیح عرب اساتذہ بہت پہلے کر چکے تھے، اس لیے اب مسئلہ صرف اعلیٰ ظرفی کے ساتھ اخذ فیض کا تھا۔ وہ اعلیٰ ظرفی جس کو روم کے مہا پادریوں نے یورپ کی منجمد فضاؤں میں ناممکن بنا دیا تھا۔ یورپ میں نشاۃ ثانیہ سے پہلے تقریباً چار سو سال ظلمت اور جہالت کا راج رہا۔ یورپ کا تاریک زمانہ 600ء سے 1000ء کے عرصہ پر محیط ہے۔ یہ کمزور پاپائیت، مضبوط خانقاہیت اور طاقتور وحشی حملہ آوروں کا دور ہے۔ اس دور میں گرجاؤں کی خرید وفروخت کا گناہ عام تھا۔ مذہبی تعلیم کے علاوہ کسی بھی علم کی تعلیم وتدریس قابلِ مذمت قرار دی جاتی۔ مثلاً پوپ گریگری نے ویانا کے بشپ ڈیسیڈی کو لکھا:

> ''ہم نے ایسی بات سنی ہے جو ہم شرم محسوس کیے بغیر نہیں لکھ سکتے۔ وہ یہ کہ تمھیں بعض لوگوں کو گرامر پڑھانے کی عادت ہے۔ یہ بات ہمیں بے حد ناگوار گزری۔ اس لیے ہم نے اس کی شدید مذمت کی۔ یہاں تک جو کچھ ہم نے پہلے کیا اسے دکھ اور آہ وزاری میں بدل دیا کیونکہ جس منہ سے یسوع کی تعریف نکلے اس میں جیوپیٹر کی تعریف کرنے کی جگہ نہیں ہونی چاہیے۔ خصوصاً ایک پادری سے اس بات کا منسوب ہونا قابل نفرین ہے۔ گو یہ بات ہو نہ ہو اسے ایک سخت گیر اور راست گو دلیل سے واضح

ہونا چاہیے۔"(27)

کلیسا کی مذہبی علم دشمنی چار صدیوں تک قائم رہی۔ بالآخر گیارہویں صدی میں سائنسی علوم سے مخاصمت کا سلسلہ تمام ہوا۔ کلیسا کے پادری ایک بار پھر سے علم دوستی کی تحریک میں دلچسپی کا اظہار کرنے لگے۔

جلد ہی یورپ کی یونیورسٹیوں میں ابن سینا، الفارابی اور ابن رشد کے افکار کا چرچا ہونے لگا۔ یورپ کے اہل خبر جانتے تھے کہ دھاگے کا سرا جہاں سے ٹوٹا وہاں سے جوڑنا ضروری ہے۔ لہٰذا مکالمہ جہاں منقطع ہوا تھا، وہاں سے بات آگے چلی۔ پھر دیے سے دیا جلنے لگا۔ احیائے علوم کی تحریک روشنی کا سفر بن گئی جس نے انسانوں کو روشن خیالی، بالیدگی اور ترفع عطا کیا۔ یہ بات تو طے ہے کہ احیائے علوم کی تحریک کے بانی باادب اور بانصیب لوگ تھے۔ انھوں نے معتوب ہسپانوی فیلسوف ابن رشد کی بعد از مرگ جس انداز میں توقیر کی، ابن سینا کی علمی فتوحات کو جس طرح شرف پذیرائی بخشا، معتزلہ کی آزاد خیالی کو جس طرح یورپ میں رواج دیا۔ اس کی مثالیں اجتماعی انسانی تہذیب میں کم کم دستیاب ہیں۔ علم و فلسفہ کے فروغ کا کام پوری ذمہ داری اور لگن سے آگے بڑھایا۔ مشکلات اور سختیاں برداشت کیں۔ فلسفیوں میں آزاد خیالی کی تحریک کے لیے سب سے زیادہ قابلِ تعریف کام فرانسسکن فلسفیوں نے سرانجام دیا۔ پیرس یونیورسٹی کے فلاسفہ نے بھی بالعموم یہی طرزِ عمل اختیار کیا۔"(28)

مسیحی علمائے دین کی سنگدلانہ مخالفت کے باوجود ابن رشد کی کتابیں دو صدیوں تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں پڑھائی جاتی رہیں۔ بیکن نے "دوہری سچائی" (Double Truth) کا تصور ابنِ رشد سے اخذ کیا۔ سینٹ تھامس ایکوائنس کے بہت سے نظریات ابنِ رشد، غزالی اور ابن سینا کے افکار کے مرہونِ منت ہیں لیکن اس مسیحی ولی نے اخذ فیض کے لیے اظہارِ تشکر تو ایک طرف ان کے نام اور کام کا اپنی کتابوں میں ذکر تک نہ کیا۔ شاید پروفیسر تھامس کو خطرہ لاحق تھا کہ ایسا کرنے سے اس کی مذہبی ثقاہت اور علمی تفاخر کو ٹھیس پہنچ سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور وجہ کیتھولک چرچ کی مذہبی معاندت بھی ہوسکتی ہے جس کا باقاعدہ رکن ہونے کے وجہ سے وہ پابند تھا۔ اس کی کتاب Suma Contra Gentiles غزالی اور ابنِ رُشد کے درمیان بپا ہونے والے عظیم علمی مناظرے کا ہی تسلسل ہے۔ پھر اس کتاب میں جن لوگوں کو مخاطب کیا گیا ہے وہ

لاریب عرب حکماء اور معتزلی علمائے دین تھے۔ اطالوی اور فرانسیسی یونیورسٹیوں میں چلنے والی فکری تحریکوں نے عالم اسلام کے علمی اثاثے کو رسائل اخوان الصفاء سے ابن سینا کی 'القانون' تک اور اسماعیلی ادبیات سے الف لیلہ کی کہانیوں تک ہر چیز کو اپنا لیا۔ ہر اس رسالے اور کتاب کی توقیر کی جو آزاد خیالی، تشکیک اور عقلی استدلال کا علم بردار تھا۔ اس اعلیٰ ظرفی کے نتیجہ میں یورپ کا شہری سماج ترقی اور خوشحالی راہ پر گامزن ہوا ان لوگوں کی مالی معاونت اور سماجی تحسین بھی کرنے لگا جو کسب کمال کی خاطر جدوجہد کر رہے تھے۔

اخلاقیات، فلسفہ، مذہب، سائنس اور ٹیکنالوجی پر تحقیق و تدقیق کی راہ ہموار ہوئی۔ ریاستی نظم ونسق کے امور پر جرح وتنقید کا سلسلہ آغاز ہوا۔ زندگی کے ہر شعبے میں مثبت تبدیلیاں ظہور میں آنے لگیں۔ اطالیہ کا شہر فلورنس ...... جو اس وقت دنیا کا مہذب ترین شہر تھا ...... نشاۃ ثانیہ کا سب سے بڑا مرکز بن کر سامنے آیا۔ ادب وفن کی تمام نامور شخصیات کا تعلق بھی فلورنس سے تھا۔[29] اس تحریک کی پشت پناہی فلورنس کے اہلِ ثروت دیمیچی خاندان نے کی۔ جس کے انسانیت نواز کارنامے تاریخ کے اوراق میں نقش ہو چکے ہیں۔ بعض انسان دوست پوپ پادریوں کو بھی یہ شرف حاصل ہے کہ انھوں نے نشاۃِ ثانیہ کے علمبردار مفکرین اور فنکاروں کی حوصلہ افزائی میں ناقابلِ فراموش کردار ادا کیا۔

اس صورت حال کا یہ حال تھا کہ تخلیقی صلاحیتوں سے مالا مال قد آور لوگ پیدا ہونے لگے۔ پھر جلد ہی عظیم الشان افراد کا گروہ جس میں بادشاہ، پوپ، سینٹ، علماء اور فلسفی سبھی شامل تھے ایک کاروان کی صورت اختیار کر گیا۔ نشاۃ ثانیہ کے اس شاندار کاروان نے یورپ کا فکری جغرافیہ بدل کر رکھ دیا۔ انسانی روح اور بصیرت کو آسمان کی سی وسعت فراہم ہوئی۔ آرٹ کے میدان میں لیونارڈو ڈاونشی، مائیکل اینجلو اور رفاعیل نے حیرت انگیز کارنامے سرانجام دیے۔ ان میں لیونارڈو ڈاونشی سب سے زیادہ متاثر کن شخص ہے۔ نشاۃ ثانیہ کی ایک اور اہم شخصیت میکاولی ہے۔ جس کی مشہور عالم کتاب ''بادشاہ'' (The Prince) 1513ء میں منصۂ شہود پر آئی۔ اس کتاب کو جدید یورپی استعماریت کی دستاویزی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے جس میں دنیا پر غلبہ پانے اور حکومت کرنے کے اُصول وقوانین مرتب کیے گئے۔

بہر حال مثبت بات تو یہ ہے کہ مغربی یورپ کے مذہبی معاشروں میں مارٹن لوتھر اور

کیلون ایسے پرعزم لوگوں نے انقلاب برپا کر دیا۔ ان مذہبی مفکّرین نے دین میں کسی بھی قسم کی مرکزیت سے انکار کیا۔ پاپائیت سے نجات کے لیے بغاوت کی سی فضا ہموار کی۔ اس یورش کا سب سے اہم کارنامہ مختلف یورپی زبانوں میں بائبل کے تراجم کی اشاعت تھا۔ پروٹسٹنٹ دانشوروں کا دعویٰ یہ تھا کہ لوگ اپنی اپنی زبانوں میں خدا کے کلام کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ بائبل کے روحانی فیض کا عامۃ الناس تک براہ راست پہنچنا عوام کی فلاح کے لیے ضروری ہے۔

لوتھر نے بائبل کا ترجمہ جرمن زبان میں، کیلون نے فرانسیسی میں اور ٹائن ڈیل اور کوورڈیل نے انگریزی میں کیا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ خدا کے کلام پر مادری اور قومی زبانوں میں ہی بہتر انداز میں تدبر کیا جا سکتا ہے۔ خدا اور بندے کے درمیان تعلق کی استواری کے لیے بھی یہ بات اہم ہے۔ خدا تک رسائی کا عمل کسی وسیلے (Mediator) کا محتاج نہیں۔ فرد اپنے عمل سے نجات کو ممکن بنا سکتا ہے۔ اخروی نجات پوپ کی دخل اندازی یا شفاعت کے بغیر بھی قابل حصول ہے۔ اگر ہم دنیا میں انصاف، امن اور خیر و فلاح کے علمبردار ہیں تو پھر پوپ کی بادشاہت نہیں خدا کی بادشاہت کو عمل میں آنا چاہیے۔ پاپائیت نے دین کو توہم پرستی کے علاوہ کیا دیا ہے؟ اس طرح کے بہت سے سوالات و اعتراضات اہلِ فکر و نظر کے ہاں شدت سے موجود تھے۔ لوگوں میں پوپ اور ویٹی کن کی سیادت سے تنافر بڑھتا چلا گیا۔ مغربی یورپ میں ہر طرف احتجاج کی صدائیں بلند ہونے لگیں۔ سب سے بڑا محرک تو پادریوں کا گروہ تھا جس کی ہوس زر جنون میں تبدیل ہو چکی تھی۔ اس گروہ کے حامی یسوع مسیحؑ کے دین پر کاربند نہیں تھے بلکہ اپنے ابلیسی ایجنڈے کو آگے بڑھا رہے تھے۔ اس پس منظر میں جس میں Protestantism کا فلسفہ اور اصلاح دین (Reformation) کی تحریکیں منظر عام پر آئیں۔ ان عوامی مقبولیت کی حامل تحریکوں کا اعجاز تھا کہ شمالی اور مغربی یورپ کی اقوام کو پوپ اور ویٹی کن کی آہنی گرفت سے نجات حاصل ہوئی۔ رسل نے لکھا ہے کہ تحریک اصلاح دین کو پروان چڑھانے میں اطالوی لوگوں کی شیطانی مکاریوں کے خلاف اخلاقی غصے کا بھی بڑا ہاتھ ہے۔[30]

اسی زمانے میں اراسمس (Erasmus) نے فکری سفر کا آغاز کیا۔ وہ ہالینڈ کا باشندہ تھا لیکن اس کی فکر آکسفورڈ میں پروان چڑھی۔ وہ کہا کرتا تھا کہ لوگوں کو بائبل تو پڑھنا ہی ہے لیکن انھیں افلاطون، ایمبروس، جیروم اور آگسٹائن کو بھی پڑھنا چاہیے۔ اراسمس بھی لوتھر اور کیلون (Kalvin)

کی طرح پادری تھا اور مذہب میں تجدید کا قائل تھا لیکن وہ تمام عمر رومن کیتھولک ہی رہا جس کی وجہ سے لوتھر اور اس کے درمیان تعلقات ہمیشہ کشیدہ رہے۔ بقول رسل وہ نا قابلِ اصلاح حد تک ادبی تھا۔ وہ بڑی بے رحمی سے مگر نہایت خوبصورت انداز میں پادریوں کے خاص حقوق پر تنقید کرتا ہے۔ بعض عبارات میں اس کی طنز ہجو کا انداز اختیار کر لیتی ہے۔

اپنی کتاب Praise of Folly میں ارا سمس نے بادشاہوں، پادریوں، علمائے مذہب پر استہزا کیا۔ وہ پوپ کی اتھارٹی اور جنگ کے خلاف نفرت اور غصے کا اظہار ایک مخصوص ادبی پیرائے میں کرتا ہے۔ اس کتاب کو پڑھ کر ایسے لگتا ہے جیسے منفی سماجی قدروں کے خلاف ردِ عمل کا ایک سیلابی دروازہ کھل گیا ہو۔ یورپ کی فکری تاریخ میں پہلی دفعہ ایسا ہوا کہ ایک مذہبی مفکر نے مذہبی اداروں کے خلاف آواز بلند کی۔ لوگوں کو بعض نہایت حساس معاملات پر روشن دماغی سے سوچنے پر اکسایا۔ اسے بذلہ سنجی اور طنز و ظرافت پر عبور حاصل تھا۔ تاہم اس کی شخصیت کا خاص پہلو اس کی صداقت پسند طبیعت تھی جس میں سنجیدگی اور خیر خواہی کے عناصر کی باہم آمیزش کچھ اس طرح واقع ہوئی تھی کہ انسان متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہاں اس کے عظیم دوست سر تھامس مور کا ذکر بھی ضروری ہے جس نے روشن خیال افکار و نظریات کی خاطر موت کو گلے لگا لیا۔ اے وائے بہر بہانہ کشتند۔ بادشاہت نے بغاوت کا الزام عائد کیا۔ نتیجہ ظاہر ہے۔ سر قلم کر دیا گیا۔ چہ خوب! ہر یوٹوپیا سر مانگتا ہے۔ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا۔

تھامس مور کو اس کی کتاب ''یوٹوپیا'' کے حوالے سے شہرت حاصل ہے۔ مور کا یوٹوپیا اپنے عہد کے سیاق سباق میں حیران کن حد تک آزادی کا علمبردار ہے۔ یوٹوپیا میں اجتماعیت اور اشتراکیت کو مسیحی تعلیمات کے ساتھ آمیز کر دیا گیا ہے۔ مور ایک ایسی حکومت و ریاست کا تصور اُجاگر کرتا ہے جس میں سربراہ مملکت کو عمر بھر کے لیے منتخب کیا جائے گا۔ لیکن اگر منتخب بادشاہ ظلم و تعدی سے کام لے گا تو اسے تخت شاہی سے الگ کیا جا سکے گا۔ یوٹوپیا میں مذہبی رواداری کا پرچار کیا گیا ہے۔ محض عیاشی اور شغل کی خاطر جانوروں کا شکار ممنوع ہوگا۔ جرم و سزا کے قوانین تو ہوں گے لیکن عدل و انصاف کو رحم و کرم سے ملا دیا جائے گا چونکہ اصلاح احوال کا مقصد پیشِ نظر ہوگا اس لیے ظالمانہ اقدامات سے پرہیز کیا جائے گا۔ مور اپنے یوٹوپیا میں شرف انسانیت کا پرچار کرتا نظر آتا ہے۔

مونتین...... جسے سولھویں صدی کا سب سے بڑا انسان دوست (Humanists) ہونے کا اعزاز حاصل ہے......کوارسس کا جانشین قرار دیا جاسکتا ہے۔ مذہب سے اس کا خاص راہ وربط نہیں تھا۔ مسیحیت کے بارے میں وہ مکمل تشکیک کا شکار تھا۔ زندگی بھر اس کا ایک ہی مشغلہ رہا اور یہ مشغلہ تھا احتساب ذات۔ لوگ ہمیشہ اس عمل سے خوف زدہ رہے۔ کیونکہ خود احتسابی بہت مشکل عمل اور تکلیف دہ کام ہے۔ مونتین کے لیے عام لوگوں کے برعکس اپنی ذات کا احتساب حصول مسرت کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ کوئی خوشی میرے لیے اس وقت تک باعث لذت نہیں ہوتی جب تک کہ میں اس کا ابلاغ نہ کرسکوں اس مقصد کو پانے کی خاطر اس نے انشائیہ کی صنف ایجاد کی جسے تین سو سال تک انسان دوست مصنفین......بیکن سے ہیزلٹ تک ......کے ہاں ایک من پسند صنف سخن ہونے کا اعزاز حاصل رہا ہے۔ مونتین ہمیشہ ایک ایسے سچ کی تلاش میں رہا جو عام لوگوں کے سچ سے بالکل متغائر اور مختلف تھا۔ مونتین کا سچ تصویر کے دوسرے رخ کو دیکھنا اور پرکھنا تھا۔ دوسرا رخ خواہ کتنا ہی بدنما، پریشان کن، تکلیف دہ اور صدمہ رساں کیوں نہ ہو۔

یوں نشاۃ ثانیہ کا امتیازی وصف انفرادی اظہار، خودشعوریت اور دنیاوی زندگی کے تجربات کو ادبی تحریروں میں مرکزیت دینا تھا۔ ایک ثقافتی نقاد کی نظر سے جب ہم نشاۃ ثانیہ کے دور پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دور علم وفضل، شعروادب اور خالص علوم وفنون میں اعلیٰ کارناموں کا دور تھا۔ یورپ کی مشہور عالم یونیورسٹیاں اسی دور میں معرضِ وجود میں آئیں۔ عظیم کتب خانے اور اکادمیاں قائم ہوئیں۔ اہل ثروت نے شاعروں، ہنرمندوں، فنکاروں اور فلسفیوں کو اس عہد میں نہ صرف اقتصادی مشکلات سے نجات دلائی بلکہ ان کو سیاسی حمایت سے نواز کر اعلیٰ عہدوں پر فائز ہونے میں بھی مدد دی جس کے آخر کار یورپ میں تخلیقی عمل کو جلا ملی۔ روشن خیالی، انسان دوستی اور فکری آزادی کی تحریکوں کو کام کرنے کے لیے بہتر ماحول اور مواقع فراہم ہوئے۔ ایک طرف اگر کولمبس نے مغرب میں امریکی ساحلوں پر قدم رکھا تو دوسری طرف واس کوڈے گاما نے براستہ کیپ ٹاون ہندوستان کا نیا راستہ تلاش کرلیا۔ عجیب بہادر اور نڈر لوگ تھے۔ بحرِ ظلمات میں جہاز رانی کرتے اور جگر پاش مصائب سے گزر کر ساحل مراد تک جا پہنچے۔

نشاۃ ثانیہ کی بنیاد چونکہ انفرادی شرف آزادی، خود مختاری (Autonomy) اور احترامِ آدمیت ایسے اعلیٰ تصورات پر رکھی گئی تھی۔ اس دور کے انسانیت پسند مفکرین حوصلہ مندی اور

عزم ویقین کی دولت سے مالا مال تھے۔ان لوگوں نے پروٹا غورث کے اس دعوے کو زیادہ معنی خیز اور مثبت خط وخال کے ساتھ پھر سے زندہ کیا گیا کہ انسان ہی تمام اشیاء کا معیار ہے (Man is the measure of all things) علمی اورادبی حلقوں میں یہ دعویٰ وسیع پیمانے پر مقبول ہوا۔شرف انسانیت کے اس دعوے کے پیش نظر ہی اطالوی مصنف لیون باتستا البرتی نے انسان کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا: ''آپ کو دوسرے حیوانات کے مقابلے میں اعلیٰ تر اور شاندار جسم عطا ہوا ہے۔ متحرک رہنے کی برتر صلاحیتیں دی گئیں ہیں ۔ نازک اور اعلیٰ ترین حواس اور احساسات سے نوازا گیا ہے۔عقل وفکر، تیز قوت حافظہ اور بذلہ سنجی ایسی اعلیٰ صفات وخصوصیات دی گئی ہیں جوصرف دیوتاؤں کا خاصہ ہیں۔''(31)

امریکہ کی دریافت اوراس کے ثمرات

پندرہویں صدی عیسوی کے اختتام پر نشاۃ ثانیہ کی لہر یورپ میں چل پڑی تھی اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اسی سال جب مسلمانوں کو نسلی صفائی کے اصول کے تحت من حیث الجماعت اندلس سے نکال دیا گیا، امریکہ دریافت ہوا۔کہانی کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ترک سلاطین نے مشرقی بحر روم کو کنٹرول میں لے کر یورپی اقوام کے لیے ہندوستان کا راستہ بند کر دیا تھا۔کچھ یورپی سائنس دانوں نے دعویٰ پیش کیا کہ زمیں چونکہ گول ہے اس لیے مغربی سمندروں کے راستے ہندوستان پہنچا جا سکتا ہے۔ وینس کا جہاز راں کولمبس بھی اس خیال کا شدت سے حامی تھا۔اس نے منت وسماجت کر کے بادشاہ فرڈی نینڈ اور ملکہ آیزابیلا سے بحری مہم پر جانے کا پروانہ اور امداد حاصل کی۔ابتداً بادشاہ اور ملکہ دونوں نے انکار کر دیا کیونکہ ان کے عمائدین کے نزدیک منصوبہ غیر عملی اور بے کار تھا۔ آگے بحر ظلمات ہے جس کے سفر پر جب بھی کوئی گیا واپس نہیں آیا۔ان مایوس کن حالات میں کولمبس نے سفر کا آغاز 1492ء میں جزائر کنیری سے کیا۔اسے ایک طویل اور حوصلہ شکن سمندری سفر درپیش تھا جس کا اور تھا نہ چھور۔لیکن وہ نشاۃ ثانیہ کے عطا کردہ آہنی عزم کے ساتھ آگے بڑھتا چلا گیا۔ایک دن جب جہاز ران بالکل مایوس ہوکر بغاوت کی سوچ رہے تھے کہ دور مغرب میں نیلے آسمان پر آبی پرندے اُڑتے نظر آئے۔مایوسی امید اور مسرت کی لہر میں تبدیل ہوگئی۔سرسبز وشاداب بہاما جزائر کا سلسلہ اب ان کے سامنے تھا۔الف لیلہ کے سند باد جہازی کی طرح کولمبس جب سان سلویڈور کے ساحل پر اُترا تو اسے شاید یہ معلوم نہیں تھا کہ وہ ایک نئی دنیا میں

قدم رکھ چکا ہے۔ وہ نئی دنیا جس کا تصور بھی اب تک پرانی دنیا کے خواب و خیال سے پرے تھا۔

امریکہ کی دریافت سے انسانی تاریخ میں الف لیلہ کی ایک نئی کہانی کا آغاز ہوا۔ کولمبس کی دریافت نے ایک نئی نویلی سرزمین کا دروازہ یورپی اقوام پر کھول دیا تھا۔ ایک براعظم شمال میں تھا اور دوسرا جنوب میں۔ ان براعظموں کے درمیان میں لاتعداد جزائر جو باغ عدن کا نمونہ پیش کرتے تھے — معدنی اور زرعی وسائل سے مالا مال — وہاں کولمبس نے سونے کے شہروں کی کہانیاں سنیں۔ شمالی براعظم کے مشرقی کناروں پر ہزاروں سال پرانے درختوں کا جنگل پھیلا ہوا تھا، شاندار ساحل اور دنیا کی بہترین بندرگاہیں، زرخیز دریائی زمینوں کے ناتمام سلسلے، گیاہستان اور مرغزار، جنوب میں ایمیزون کا گھنا جنگل۔ اگر شمال میں قطب شمالی کے برف زار تھے تو جنوب کے علاقے قطب جنوبی سے جا ملتے تھے۔ یورپی اقوام کی تو قسمت ہی بدل گئی تھی۔ ان کو سیم و زر اور اور مال و دولت سے لبریز خزانوں کا راستہ مل گیا۔ گویا ایک Treasure Island تھا جس کا نقشہ ان کے ہاتھ آ گیا تھا۔ رابرٹ لوئس سٹیونسن کے ناول ''ٹریژر آئی لینڈ'' کو اس دلچسپ صورتِ حال کا بلیغ استعارہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس ناول کی صورت حال کے عین مطابق یورپ کے تمام مہم جو، جنگ باز، کرائے کے قاتل، سزا یافتہ عادی مجرم اور یسوعی مشنری توپ و تفنگ سے لیس جہازوں کے ساتھ امریکی ساحلوں کی طرف چل پڑے۔ ہر ایک کی جیب میں کسی نہ کسی سونے کی کان کا نقشہ موجود ہوتا۔ اور وہ اس سونے کی کان تک پہنچنے کے لیے کشتوں کے پشتے لگا تا چلا جاتا۔ اس قسم کے خونچکاں کھیل میں خیر و شر کے مسیحی ضابطے مفلوج ہو جاتے۔ مار دینا یا مر جانا ہی غالب اصول ہوتا۔ جیتنے اور ہار جانے کا خونچکاں کھیل۔ ظاہر ہے اگر خوش نصیبی ایک کے قدم چومتی ہے تو بدنصیبی دوسرے کا مقدر ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے کسی ابن خلدون یا ٹائن بی کے فلسفہ تاریخ کی ضرورت نہیں۔ جب سونے کے پجاری نہتے لوگوں پر حملہ آور ہوتے ہیں تو وہ نہ یسوع مسیح کے مذہب کو مانتے ہیں اور نہ کانٹ کی اخلاقیات کو۔ تاہم بے چارے سرخ امریکیوں کو جس بدنصیبی اور قتل عام کا سامنا کرنا پڑا، اسے مذہبی جواز بھی فراہم کر دیا گیا۔ روم کے پاپائے اعظم اسکندر ششم نے ایک پروانے کے ذریعے پرتگال اور ہسپانیہ کو اجازت دی تھی کہ وہ دنیا کو آپس میں بانٹ لیں اور خداوند یسوع مسیح کے پیغام اور مغربی تہذیب کو پوری دنیا میں فروغ دیں۔ نشان خاطر رہے کہ پورے نو آبادیاتی دور میں مسیحیت اور تہذیب ہم معنی قرار دیے گئے۔[32]

ہسپانوی فاتحین نے مفتوحہ سرزمین پر جس بربریت کا مظاہرہ کیا اس کی مثال دنیا میں کہیں نہیں ملتی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ جزائر بہاما کے بہت سے سرخ فام امریکی قبائل کولمبس کے دور اقتدار کے دوران ہی صفحۂ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیے گئے۔ اس کی ایک مثال سان سلویڈور اور ہسپانیولا وغیرہ کے جزائر پر آباد ٹائنو قبیلے کی ہے جس کی پوری منصوبہ بندی کے ساتھ نسل کشی کا اہتمام کیا گیا۔ اس پرامن قبیلے کی آبادی تقریباً ڈھائی لاکھ کے قریب تھی۔ ٹائنو کی تین چوتھائی آبادی کو کولمبس کے عہد حکمرانی میں ہی موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ اس کے علاوہ بہت سے معدوم ہو جانے والے قبائل کا ذکر کولمبس، اس کے سلسلہ وار جانشینوں کے روزنامچوں، ان کے ہمراہی مشنری پادریوں کے تذکروں اور اوون چیڈوک کی لکھی ہوئی چرچ کی تاریخ میں موجود ہے۔ چیڈوک لکھتا ہے کہ ہسپانوی مہم جو جب لوٹ مار اور قتل وغارت پر اتر آتے تو ان کو کوئی نہیں روک سکتا تھا۔ کورٹیز، جس نے میکسیکو فتح کیا تھا، انتہائی مذہبی آدمی تھا۔ وہ ہمیشہ مقدس مریم کا مجسمہ اپنے پاس رکھتا۔ روزانہ عبادت میں شامل ہوتا۔ اس کے پرچم پر صلیب کا نشان بنا ہوا تھا۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اس سے بڑا بے ایمان اور فاسق شاید ہی کوئی اور ہو۔ اس نے میکسیکو میں چلولہ شہر کے باشندوں کو پیغام بھیجا کہ وہ اس کی حکمرانی کو تسلیم کر لیں اور مسیحیت پر ایمان لے آئیں لیکن یہ افواہ سن کر چلولہ کے باشندے ہسپانوی نو آبادکاروں کے قتل عام کا منصوبہ بنا رہے ہیں، اس نے چلولہ کے لوگوں کو مقدس چوک میں جمع ہونے کی دعوت دی۔ اس چوک میں جہاں اس کی فوج نے خیمے ڈال رکھے تھے اور پھر توڑے دار بندوق کے اشارے سے اس نے تین ہزار آدمیوں کا قتل عام کرایا۔ قتل عام کا یہ کام صرف دو گھنٹوں میں مکمل ہوا۔[33]

چیڈوک نے اس بربریت کی ایک اور مثال جنرل پیزارو کے حوالے سے پیش کی ہے۔ پیزارو کولمبس کے جانشینوں میں سے ایک تھا۔ واقعہ کچھ یوں ہے کہ 16 نومبر 1532ء کی شام کو اِنکا قبیلے کا بادشاہ اتاہولپا پالکی میں سوار ہو کر پانچ ہزار پیروکاروں کی معیت میں پیزارو کو ملنے کا جامارکا کے چوک میں آیا۔ ہسپانیہ کے لوگوں میں سے پادری ولسنٹے آگے بڑھا۔ مسیحی مذہب کے فضائل بیان کیے اور پھر مطالبہ کیا کہ اِنکا قبیلہ مسیحیت پر ایمان لے آئے اور شاہ سپین کی رعیت ہونا قبول کرے۔ اِنکا سردار نے پادری سے سند طلب کی جس نے کیتھولک مناجات کا نسخہ پیش کر دیا۔ سردار نے کتاب پر نظر ڈالی اور پھر غصے میں آ کر اسے زمین پر پھینک دیا۔ یہ دیکھ کر پادری

آگ بگولا ہوا اور پیزارو سے بخشش کا وعدہ کر کے انتقام کی درخواست کی۔ یہ دیکھتے ہی ہسپانوی سپاہی جو چوک کی عمارتوں میں گھات لگا کر بیٹھے تھے پیرو کے لوگوں پر ٹوٹ پڑے اور ہزاروں کو موت کے گھاٹ اُتار دیا۔ اس تگ و تاز میں صرف ایک ہسپانوی کا ہاتھ زخمی ہوا جس کا نام پیزارو تھا۔ پیزارو کا ہاتھ اپنے ہی ایک آدمی نے زخمی کیا جس سے اس نے اِنکا سردار کو عتاب سے بچانے کی کوشش کی تھی۔ (34) ہسپانوی حملہ اوروں نے جس طرح لاطینی امریکہ میں ظلم ستم کیا اس نے اساطیری عہد کے بادشاہوں کے ریکارڈ بھی توڑ دیئے۔

جب امریکہ کے مقامی باشندوں کو مفتوح کر لیا گیا یا وہ پہاڑوں اور ویرانوں کی طرف فرار ہونے پر مجبور ہو گئے تو نو آباد کاروں نے پسندیدہ مقامات پر شہر اور بستیاں بسانا شروع کر دیں۔ شمالی امریکہ کے شہروں اور قریوں میں زیادہ تر یورپی باشندے آباد ہوئے جن کی اکثریت سپاہ گری، حکمرانی، مذہبی تبلیغ، گھریلو ملازمت، بینکاری اور سمندری قزاقی کے پیشوں سے منسلک تھی۔ اب ان کے سامنے سب سے اہم مسئلہ غرب الہند اور شمالی امریکہ کی بے پناہ زرخیز زمینوں کی آباد کاری تھا۔ شمالی امریکہ میں بڑے بڑے دریا، معتدل موسم اور ہزار ہا میلوں پر پھیلے ہوئے میدان تھے۔ دوسری طرف ویسٹ انڈیز کا موسم جنت نظیر تھا لیکن کاشتکاری اور دوسرے دنیوی کام کون بجالاتا۔ سفید فام تعداد میں کم تھے۔ یورپ اور انگلینڈ سے افرادی قوت یقیناً درآمد کی گئی لیکن ان کی خدمات کا حصول نسبتاً مہنگا کام تھا۔ جہاں تک ریڈ انڈینز کا تعلق تھا تو وہ مار دھاڑ کے سوا کسی اور کام کے نہ تھے۔ ان کو سدھانا اور غلام بنا کر ان سے کام لینا مشکل ہی نہیں محال تھا۔ چنانچہ طے یہ ہوا کہ اس کام کے لیے افریقہ سے غلام درآمد کیے جائیں جن پر لاگت مقابلتاً کم آئے گی اور جو مشکلات و مصائب اور گرم موسموں کا مقابلہ کرنے کے قابل بھی ہوں گے۔ ان سے جانوروں کی طرح Plantations پر کام لینا ممکن بھی ہوگا۔ اس زمانے میں بہت سے لوگوں (مثلاً ڈاکٹر جیمز ہنٹر وغیرہ) نے دعویٰ بھی کیا کہ نیگرو انسان سے کم تر کوئی مخلوق ہے جس کا مقام بندر اور انسان کے درمیان ہے۔ (35)

اس طرح وسطی افریقہ کے جنگلی قبائل کی پکڑ دھکڑ کا کام شروع ہوا۔ قبائل کے قبائل کو غلام بنا کر آئیوری کوسٹ کی بندرگاہ پر لایا جاتا اور پھر بھیڑ بکریوں کی طرح انھیں بحری جہازوں میں بھر کر امریکی ساحلوں کی طرف روانہ کر دیا جاتا۔ چنانچہ ایک اندازے کے مطابق 1662ء سے

1807ء تک تقریباً پینتیس لاکھ افریقی غلام برطانوی جہازوں پر لاد کر امریکی بندرگاہوں پر اُتارے گئے۔ 1740ء تک لورپول کی بندرگاہ سے ہر سال تیس بحری جہاز مغربی افریقہ کی بندرگاہوں کی طرف روانہ ہوتے۔ نائجیریا اور بینن کی بندرگاہوں پر غلاموں کی منڈی لگتی۔ غلاموں کو خرید کر جان نیوٹن جیسے بحری کپتان انھیں بار بادوس، جمیکا اور میامی وغیرہ کی بندرگاہوں پر لے جا کر فروخت کر دیتے۔ یاد رہے کہ جان نیوٹن نیو بارن کرسچین اور پادری تھا جس کا حمدیہ گیت Amazing Grace اب بھی دنیا کے بہترین حمدیہ گیتوں میں شمار ہوتا ہے۔[36] اس زمانے میں جان نیوٹن سے بڑا غلاموں کا تاجر شاید ہی کوئی ہو۔ افریقی غلاموں کی تجارت اس قدر نفع بخش کاروبار بن چکی تھی کہ پادری، مشنری، بینکار اور امریکی زمیندار سب اس میں شامل تھے۔ اس جرم میں برطانوی حکومت بھی برابر کی شریک تھی۔ اس شیطانی کاروبار میں یورپی مہم جوؤں کے علاوہ نائجر، مالی اور نائیجیریا کے مسلم سلاطین نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ان مسلمان حکمرانوں نے دولت کی ہوس میں مسلمان قبائل کو بھی پکڑ کر فروخت کر دیا تھا۔

درآمد شدہ مظلوم افریقی غلاموں کی محنت شاقہ اور استقامت سے نہ صرف ویسٹ انڈیز کے جزائر آباد ہوئے بلکہ ریاست ہائے متحدہ کے جنوبی منطقے کی زرخیز زمینیں جنھیں مسس پی اور اس کے معاون دریا سیراب کرتے ہیں سونا اُگلنے لگیں۔ یہی وہ باہمت مگر بے آواز غلام تھے جن کے حقوق کی حمایت کرنے پر فرشتہ صفت امریکی صدر ابراہم لنکن کو جنوب کے سفید فام جاگیرداروں (رینچرز) نے قتل کروا دیا۔

اسی زمانے میں جب ہسپانوی بحری جہاز امریکی ساحلوں کی طرف رواں دواں تھے، پرتگال سے واس کوڈے گاما لزبن کی بندرگاہ سے ہندوستان کے نئے سمندری راستے کی تلاش میں نکلا کہ ترک سلاطین نے بحر متوسط کا راستہ بند کر دیا تھا۔ خشکی کا راستہ پہلے ہی مسدود تھا۔ یورپی اقوام کی ہندوستان اور چین سے تجارت ناممکن ہو چکی تھی۔ اس لیے نئے راستے کی تلاش ضروری تھی۔ واس کوڈے گاما نے کولمبس کے برعکس افریقہ کے جنوبی ساحلوں کے گرداگرد سفر کر کے ہندوستان تک پہنچنے کا منصوبہ بنایا۔ یہ ایک حوصلہ شکن اور تھکا دینے والا طویل سفر تھا۔ بہر حال بعد از خرابی بسیار وہ مڈغاسکر پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ جہاں سے اس نے عرب ملاحوں کی نگرانی میں بحیرۂ عرب کا سفر کیا اور ہندوستان کے مغربی گھاٹ کی بندرگاہوں تک رسائی حاصل کی۔

ہندوستان سے آگے اس نے مشرقی بحر ہند کے سمندروں کا سفر جاری رکھا اور جاوا وسماٹرا کے ساحلوں تک جا پہنچا۔ ان کامیاب مہمات کے نتیجے میں پوپ اسکندر ششم نے پرتگال کو مشرق کی بادشاہت اور مسیحیت کی اشاعت کا پروانہ عطا کیا۔ اسی دوران انگریزوں نے ہندوستان پر قابض ہونا شروع کر دیا تھا۔

کچھ عرصہ بعد انگریز کیپٹن کک نے ولندیزیوں کا تعاقب کرتے ہوئے براعظم آسٹریلیا کو دریافت کر لیا۔ اسے برطانوی تاج کا حصہ بنا دیا۔ ڈاکٹر لونگ سٹون جیسے مہم جوؤں نے جنوبی اور مرکزی افریقہ کے مختلف علاقوں میں نوآبادیات قائم کیں، وسیع علاقوں کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ رائڈر ہیگرڈ کے ناولوں King Solomon's Mines اور She کا لینڈ اسکیپ وسطی افریقہ کی سرزمین ہے۔ شرق وغرب میں نوآبادیاتی نظام کی الف لیلوی کامیابیوں کا نتیجہ تھا کہ یورپ کے سمراٹ شہروں میں دولت کے انبار لگ گئے۔ ایک حیران کن خوشحالی کا دور شروع ہوا۔ ایسے لگتا تھا جیسے یورپ کے ہاتھ الہ دین کا چراغ آ گیا ہو۔ جب دنیا بھر کی دولت پر یورپ کے لوگ قابض ہو گئے تو انھوں نے مشرق وسطیٰ کے ہمسایہ ممالک پر غلبہ پانے کے ایجنڈے پر بھی کام شروع کر دیا جو ان کے مدمقابل ہونے کے باعث ان کے استعماری عزائم کی راہ میں حائل تھے۔ مشرق میں اسلامی ممالک اپنی جہالت اور حماقت کی وجہ سے ان تبدیلیوں کی پیش بینی نہ کر سکے۔ یورپی اقوام نے ایشیاء اور افریقہ کے ان اسلامی ممالک میں بھی سازشوں کا جال پھیلا دیا۔

استعماریت اور نوآبادیات

کولمبس نے امریکہ کو دریافت ہی نہیں کیا تھا، یورپ کے لیے سونے کے شہروں کا راستہ بھی کھول دیا تھا۔ نئے براعظموں کی دریافت سے جہاں سائنسی علوم کو پروان چڑھنے کے لیے زبردست مواقع میسر آئے وہاں نوآبادیاتی نظام اور مسیحی مشنریوں نے آکاس بیل کی طرح پوری دنیا کو گرفت میں لے لیا۔ تمام محکوم اقوام کے قدرتی وسائل یورپی شہروں میں کھنچتے چلے گئے۔ ہندوستان کہ ہزارہا سال سے خوشحال ملک تھا کو ایسٹ انڈیا کمپنی نے لوٹ لوٹ کر کنگال کر دیا۔ یہاں تک کہ ہندوستان کے جن علاقوں میں کبھی قحط نہیں پڑا تھا وہاں بھی لوگوں کو افلاس وادبار نے آ لیا۔ استعماری نظام کا میکانزم بلا استثنا استحصال پر قائم ہوتا ہے۔ شمالی امریکہ کے سفید فام نوآباد کاروں کا استحصال جب حد سے گزر گیا تو وہ برطانوی استعمار کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے پر اتر

آئے۔ ان کو وہ تمام گر از بر تھے جن سے برطانوی سامراج کو شکست دی جا سکتی تھی۔ چنانچہ جنگ و جدال کے ایک طویل سلسلے کے بعد امریکی نو آبادکاروں نے جیفرسن اور جارج واشنگٹن کی زیرِ قیادت امیر البحر لارڈ ہیسٹنگز کی افواج کو شکست فاش دی۔ اس شرم ناک شکست کے نتیجے میں انگلینڈ امریکی نو آبادیات سے دست بردار ہونے پر پر مجبور ہوا۔ لیکن یہ تو محض استثناء ہے۔ مشرق سے مغرب تک باقی نو آبادیات میں کوئی اسے چیلنج نہ کر سکا۔

نو آبادیاتی نظام کو دنیا پر غلبہ پانے میں دو نفسیاتی محرکات کا بنیادی کردار رہا ہے۔ پہلا محرک یورپی اقوام کا مذہبی تفاخر (Arrogance) تھا۔ ان کا ہمیشہ سے اصرار رہا ہے کہ عیسائیت دنیا کا اعلیٰ ترین مذہب ہے۔ اس کے علاوہ نجات کے سارے راستے گمراہ کن ہیں اور باطل کی پیداوار ہیں اور دوسرا محرک دنیا کی برتر نسل ہونے کا شدید احساس قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کو خناس کی حد تک یقین تھا کہ باقی تمام اقوام انسانی ارتقاء کے دوسرے درجے کی مخلوق ہیں۔ کم عقل اور بدحال۔ چنانچہ ہر وہ شخص جس کی آنکھیں نیلی اور رنگ سفید تھا خود کو سپر مین سمجھتا تھا۔ ستاروں سے اُتری ہوئی کوئی اعلیٰ مخلوق...... جس کے کندھوں پر خدا اور فطرت کی جانب سے یہ ذمہ داری ڈال دی گئی تھی کہ دنیا بھر کے کمتر انسانوں کو تہذیب سکھانے کا فریضہ انجام دے۔ [37] ان کو مسیحی نجات کی طرف بلائے، ان کو اخلاق اور قانون کے راستے پر چلائے۔ بالواسطہ مراد یہ کہ دنیا کی کم عقل اور راہ گم کردہ اقوام پر حکومت کرنا اس کا خدائی حق ہے۔ علم کی طاقت اور سائنس اور ٹیکنالوجی میں دسترس نے ان کے عزم اور احساس برتری کو مضبوط تر کر دیا تھا۔ ہم سب جانتے ہیں کہ مسیحیت جوہری طور پر خدا کی بادشاہت کا نظریہ ہے۔ اس میں استعماریت اور غلام داری کی گنجائش ہرگز نہیں۔ جو کوئی بھی ایسا کرتا ہے وہ خدا کی بادشاہت کو شیطان کی بادشاہت میں تبدیل کرنے کی سازش میں شریک ہے، جہاں تک خالص علوم کا تعلق ہے تو اصولی طور پر ان کا رنگ، نسل یا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ان کی بنیاد سیکولر نقطۂ نظر پر رکھی گئی ہے۔ یہ انسان کی ان علمی اور فکری کاوشوں کا ثمر ہیں، جو دنیا کو جنت میں تبدیل کرنے کی خواہش میں ہمیشہ بروئے کار آئی ہیں لیکن یورپی تہذیب نے سائنسی علوم کو اپنی عظمت اور طاقت کا سرچشمہ بنا کر دنیا پر غلبہ قائم کر لیا۔

ایک اور بگاڑ کی صورت بھی سامنے آئی۔ مثلاً فلسفے نے نیکی اور خیر کو انسانی عمل کا قانون مطلق (Categorical Imperative) قرار دیا ہے۔ کانٹ نے اس قانون کو کچھ اور

معنوں میں برتا تھا۔ لیکن یورپی اقوام نے اسے مطلق قانون کی حیثیت میں استعماریت کا جواز قرار دے دیا۔ نو آبادیات کا فلسفیانہ جواز یہ فراہم کیا گیا کہ وہ دنیا کو، خیر وفلاح اور روشنی کی طرف بلانے کے لیے قائم کی جارہی ہیں۔ اصل مقصد پس ماندہ اقوام کو یسوع مسیح کے سایہ رحمت میں لانا ہے۔ یوں نو آبادیاتی جنون کا دوسرا رخ مذہبی جنون کی صورت میں سامنے آیا۔ بین الاقوامی سطح پر استعماریت کے جنوں کو ہتھیار کے طور پر خوب استعمال کیا۔ ہندوستان میں مشنری ادارے ایسٹ انڈیا کمپنی کی معیت میں وارد ہوئے۔ لیکن براعظم افریقہ مشنریوں کی مہم جوئی کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ یورپ کے نوجوان لڑکے اور لڑکیاں مسیحی نجات کا پیغام لے کر مغربی افریقہ کے ساحلوں پر اُترتے۔ بہت سے سرخ بخار اور ملیریا کا شکار ہو کر مر جاتے۔ (38) کچھ کو شیر اور لگڑ بگھے کھا جاتے۔ جو بچ جاتے وہ مذہب کی بجائے ہیرے جواہرات کی تلاش کو مشن بنا لیتے۔ گن ڈپلومیسی کا آغاز بھی انھیں دنوں میں ہوا تھا۔ چارلس ڈکنز کے ناول یورپی معاشرت کی اس ہولناک صورت حال کو نہایت خوبصورتی سے مصور کرتے ہیں۔ پھر یہ بھی ہوا کہ خود یورپ میں لوگوں کی مسیحی نجات میں دلچسپی کم سے کم ہوتی چلی گئی۔ لوگ زیادہ تر اقتصادی خوشحالی کے خواہش مند تھے۔ ان کی تگ وتاز کا مقصد خدا کی بادشاہت قائم کرنا نہیں تھا۔ اس جنون کی انتہا یہ تھی کہ ڈاکٹر لونگ سٹون جیسا مہم جو مسیحی مشنری کے روپ میں دارِ فانی سے رخصت ہوا۔ ادھر پادری بار کلے جو اصلاً فلسفی تھا وہ بھی اس روحانی خناس سے نہ بچ سکا۔ اس کو زندگی بھر یہ خیال بھوت کی طرح ستاتا رہا کہ دنیا بھر کی محکوم اقوام کو مسیحی نجات کے دائرے میں لانا وقت کی اہم ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے بھی عیسائی مشن کے نام پر بہت سے مغربی سمندروں کا سفر کیا۔ کیلیفورنیا میں اس کی بنائی ہوئی بار کلے یونیورسٹی اب بھی زور شور سے الٰہیات کے مقاصد تکمیل کے لیے کام کر رہی ہے۔ نو آبادیاتی عہد کی اس ساری جدوجہد کی بنیاد ڈارون کا دیا ہوا بقائے اصلح کا مہا اسطور تھا جسے مذہبی تکبر، نسلی تفاخر اور سائنسی علمیت کے منفی تصور پر استوار کیا گیا۔ نتیجہ برآمد یہ ہوا کہ اٹھارویں سے انیسویں صدی تک یورپی نو آبادیات ظلم واستحصال کی منڈیاں بن گئیں۔ اس دوران تیسری دنیا میں فکری اور روحانی غلام کاری کا شرم ناک کاروبار اپنے عروج پر تھا۔

ازمنۂ وسطیٰ سے یہ دعویٰ کیا جارہا ہے کہ مذہب اور سائنس دونوں ایک ہی مقصدیت (Teleology) کی پیروی کرتے ہیں۔ دونوں کا مقصود انسانیت کی فلاح ہے۔ بالخصوص خوب

دعویٰ کیا گیا کہ سائنس اپنے دائرہ کار میں انسانی ترقی اور فلاح کا دوسرا نام ہے۔ یہ دونوں انسان کی منطقی اور اخلاقی ضرورت ہیں اور اخلاقی ذمہ داری بھی۔ لیکن نو آبادیاتی عہد میں ان دونوں مثبت مقتضیات کو یورپی انسان نے عقب میں دھکیل کر مطلب براری اور موقع پرستی کو فوقیت دی گئی۔ یہ طے ہوا کہ جو سفید فام نہیں ہے وہ ارزل اور نیچ ہے جو مسیحیت کو تسلیم نہیں کرتا وہ دوزخی، لعنتی اور گردن زدنی ہے۔ اس طرح شیطان صفت پادریوں اور فرعونیت کے حامی یورپی حکمرانوں نے ایک تیر سے دو شکار کیے۔ مسیحیت کو دنیا بھر کی پس ماندہ اقوام میں فروغ دیا تا کہ استعماریت کے ایجنڈے کو نافذ کیا جا سکے۔ انسانیت کی تذلیل کے ایسے ایسے حیلے بہانے بروئے کار لائے گئے کہ الحفیظ والاماں۔ نو آبادیاتی دور میں انسان کی تذلیل جس شرمناک طریقے سے کی گئی اس کی ہولناک تصویر کشی ایک ناول The Weeping Woods میں بڑی چابک دستی سے کی گئی ہے۔ افسوس رینے ساں سے شروعات پانے والا روشن خیالی کا ایجنڈا نو آبادیاتی بہیمیت اور معاشی استحصال پر منتج ہوا۔

انیسویں صدی میں تو یورپی ذہن پر صنعتی ترقی کا بھوت کچھ اس طرح سوار ہوا کہ استحصال کو ہی ترقی کی بنیاد قرار دے دیا گیا۔ شہر مل مزدوروں سے بھر گئے۔ مل مزدور جن کے پاس سوائے غربت و نکبت کے کچھ بھی نہ رہا تھا۔ اس کے برعکس بورژوا گھروں میں لکشمی دیوی نے ڈیرے ڈال لیے۔ ان کے ہاں سونے چاندی اور دولت کی ریل پیل ہوگئی۔ وہ ہر چیز میسر تھی جس کا تصور کیا جا سکتا تھا۔ یوں بورژوا جماعت کی سماجی اقدار پر گرفت مضبوط تر ہوتی چلی گئی۔

روشن خیالی کی لہر

یورپ کی تاریخ میں تحریک احیائے علوم کا اگلا قدم زندگی کے روشن خیال تصورِ حیات کے ایجنڈے پر منتج ہوا۔ اس ایجنڈے کے حامی مفکرین اگرچہ ملحد نہیں تھے لیکن سیکولر ضرور تھے جن کا کائنات کی سائنسی تشریح پر اصرار تھا۔ روشن خیال مفکرین نے خدا کو ایک ایسی ماورائی ذات کے طور پر پیش کیا جو انسانی معاملات سے الگ تھلگ اور بہت دور ہے۔ تاریخ فلسفہ میں انھیں (Deists) کا نام دیا گیا جن کا دعویٰ تھا کہ اگر خدا واقعی موجود ہے تو اس کا اپنی مخلوق سے بہت کم واسطہ اور تعلق ہے اور اگر انسان نے فلاح اور ترقی کی منازل طے کرنی ہیں تو اسے عقل کے استدلال کی برتری کو قبول کرنا ہوگا۔ سائنسی علوم میں دسترس حاصل کرنا ہوگی۔ توہم پرستی سے پرہیز اور جہالت سے

اجتناب کرنا ہوگا۔

روشن خیالی تحریک کے دوران مذہبی جذباتیت اور گھٹیا تعصبات کو سختی سے مسترد کیا گیا۔ اس تحریک نے آزاد انسان کے آفاقی نظریے کی پذیرائی اور انفرادیت پرستی کو فروغ دیا اور پرچار کیا کہ ترقی اور فلاح کے سلسلے میں کسی مافوق الفطرت ہستی کی حمایت درکار ہے نہ کبھی ہوگی۔ ترقی اور فلاح کی کلید منظم معاشی نظام اور سائنسی علوم میں دسترس ہے۔ نظام زیست کی تفہیم کے لیے عقل واستدلال کے علاوہ ہر طریق کار باطل ہے۔ سماجی زندگی میں انقلابی تبدیلیاں لانے کے لیے سائنسی تحقیق اور تدقیق سے کام لینا ضروری ہے۔ اس طرح کی ترقی پسند سوچ اور فکر نے صدیوں کے انجماد کو توڑنے میں مدد دی۔ رینے ساں کے دوران منظر عام پر آنے والے مشاہیر مثلاً کوپرنیکس، گیلیلیو، کیپلر اور اسحاق نیوٹن، بیکن، ڈیکارٹ اور سپائی نوزا وغیرہ کے نام اہم ہیں۔ ان بلند فکر حکماء نے حقیقت کو افسانے سے اور انسان کو شیطان سے الگ کیا۔ اس کی فطری ذہانت کو مہمیز دی۔ مابعد الطبیعیات کی جگہ علمیات (Epistemology) کو مرکزیت عطا کی۔ اندھے وشواس اور تقلید کی دلدل سے نجات دلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے فرد (Individual) کی عزت وتوقیر کے اس بنیادی وژن کو اہمیت دی جس کا مقصد انسان کی فطری صلاحیتوں کو اجاگر کرنا اور انسان کے اس تصور کی بازیافت تھا جو الٰہیات کی پوتھیوں میں کہیں گم ہو گیا تھا۔ بقول ارسطو جس کی تعریف میں عقل اور خلق کی صفات شامل تھیں جسے پروٹاغورث نے تمام اشیا کا معیار قرار دیا تھا۔ رینے ساں کے دانشور اس پر مصر تھے کی فرد اپنی قسمت کا مالک آپ ہے۔ آسمان پر ستارے اس کی قسمت کا فیصلہ نہیں کرتے۔ قسمت بدلنے کے لیے کسی پوپ، پادری، منجم یا جادوگر کی نہیں تعلیم اور محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ رینے ساں کے حکما نے اس تصور کو بھی فروغ دیا کہ بے پناہ ترقی کا راز فرد کی خودی بیدار کرنے میں ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ انسان اوہام اور جبلتوں کے جبر کو خیر باد کہہ کر مافوق الفطرت قوتوں کے خوفناک چنگل سے نکل آئے۔

سائنس دانوں نے سائنس کی برتری اور بے پناہ اہمیت کو ثابت کرنے میں ناقابل فراموش کردار ادا کیا۔ ان سائنس دانوں نے زندگی اور کائنات کا جو تصور پیش کیا اس میں قانون علیت اور اصول وجہ کافی کو مرکزیت حاصل ہوئی۔ استقرائی منہاج اور حسابی منطق کو ہر طرح کی خیال آرائی پر فوقیت ملی۔ اسلاف کی اسناد کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کی بجائے تجربے اور مشاہدے پر اصرار کیا

گیا۔ گیلی لیو نے جان کی بازی لگا کر سائنسی سچائیوں کا تحفظ کیا۔ گیلی لیو استعارۃً کہا کرتا تھا کہ گھوڑے کا منہ کھولو اور اس کے دانت گن لو۔ اس کے علاوہ جو طریقِ کار بھی اختیار کیا جائے گا وہ فضول اور باطل ہو گا۔ ان افکار کو جدیدیت کے عہد کا نقطۂ آغاز کہا جائے تو غلط نہ ہو گا۔ ایک بالکل نئے، بہتر اور پر امید سفر کا آغاز ہوا۔ اس نئے سفر کی کہانی میں نیوٹن کا تصور جہاں سنگ میل کی حیثیت کا حامل ہے۔ نیوٹن کا کمال یہ ہے کہ اس نے نابغۂ روزگار کی حیثیت سے کائنات پر نظر ڈالی۔ کون و مکاں کے قوانین مرتب کیے اور دنیا کو ہمہ گیر اصولوں کا پابند ثابت کیا پھر یوں ہوا کہ آئندہ تین سو سال کے دوران یعنی آئن سٹائن کے منظر پر آنے تک نیوٹن کا تشکیل کردہ کونیاتی نظام دنیا پر غالب رہا۔ کوئی اسے چیلنج نہ کر سکا۔

اختتامی کلمات

معروف فلسفی زغمنٹ باؤمین (Zygmunt Bauman) نے قبل جدیدیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''قبل جدیدیت کا عہد بچوں کی اس ٹرین کی طرح ہے جو اُکتا دینے والے دائروں میں چلتی ہے اور جس کے بارے بہ آسانی پیش گوئی کی جا سکتی ہے کہ وہ کب اور کہاں رکے گی۔ ہر شخص کو اپنے آخری سٹیشن کا پہلے سے پتہ ہوتا۔''(39)

میرے خیال میں یہ درست ہے کہ اس دور میں اندر کی طرف سفریت زیادہ ہوا لیکن یہ بھی درست ہے کہ قبل جدید عہد نے تمام تر خامیوں کے باوجود تہذیب و تمدن کو سنوارنے کے لیے بہت کچھ کیا۔ باؤمین کا تبصرہ ہر چند کہ بلیغ ہے لیکن معنوی لحاظ سے محدود ہے — بات اتنی آسان نہیں — باؤمین نے انسان کی صورتِ حال کو سمجھنے میں کچھ زیادہ ہی تنگ نظری سے کام لیا۔ قبل جدیدیت کائنات کی تفہیم کا ایک مشکل اور تہہ دار دورانیہ ہے جس کا منظر نامہ عہدِ عتیق سے موجودہ زمانے تک پھیلا ہوا ہے۔ اس میں بہت سے بیانیے اور کہانیاں مدغم ہوئی ہیں۔ اس کی مابعد الطبیعیات میں اساطیر، مافوق الفطرتیت، سورماؤں کی پرستش، مطلق العنان بادشاہت، خدا مرکزیت، پاپائیت، ملائیت، برہمنیت اور جاگیرداریت...... اور الہامی شعر و ادب کو مرکزیت حاصل ہے۔ گویا قبل جدیدیت کا سفر خاصا وقیع اور وسیع ہے۔ اس میں سیاست، سماج اور معنیات کے بہت سے درپیش مسائل کا حل تلاش کیا گیا کہ جن سے نبرد آزما ہونا کوئی آسان کام نہیں تھا۔ اس عہد کا سپر اسٹرکچر تقدیر پرستی، ضعیف الاعتقادی، تقلید پرستی اور سحر کاری میں پختہ یقین ایسے عوامل

سے تعمیر ہوا تھا۔ تاہم انسان کا کمال یہ ہے کہ اس نے ان سنگلاخ چٹانوں کے بیچ میں سے راستہ بنا
لیا۔ یہ درست ہے کہ قبل جدیدیت کا زمانی سلسلہ اب تک ختم نہیں ہوا۔ اس کی ایک پہچان غلامانہ
ذہنیت اور اساطیری سوچ ہے جس پر لکیر کے فقیر اب بھی بہ رضا رغبت چلتے ہیں۔ کچھ لوگ تو اپنے
معاشی مفادات اور برتر سماجی مقام کے تحفظ کے لیے اس راہ کو مفید جانتے ہیں۔ لیکن اس راہ پر
چلنے والوں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل ہے جو بقول گوتم بدھ حالات کے مارے ہوئے ہوتے
ہیں، جن کی زندگی میں ناکامیوں اور دکھوں کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ ایسے لوگوں کا کُل اثاثہ صرف
اُمید ہوتی ہے۔ کسی معجزہ کار مسیحا، کسی اوتار، کسی بدھ استوا کا انتظار...... جو ان کو دکھوں سے نجات
دلا دے۔ ان کی کشت ویران کو باغ و بہار میں تبدیل کر دے۔

لگتا ہے کسی شجر سایہ دار کی تلاش میں سفر کرتے رہنا انسان کی فطرت ثانیہ ہے۔ گیا کا
مقدس برگد اس قنوطی صورت حال میں امید کی علامت ہے۔ مہاتما بدھ کے گیانی فلسفے کو شوپنہار
نے من وعن قبول کر کے ارادے (Well) کے تنگ تاز سے خلاصی حاصل کر لی اور اسے نروان کا
ذریعہ قرار دے دیا۔ ہرمن ہیسے کا ناول سدھارتھ بھی نروان کی تلاش کے گرد گھومتا ہے۔ اس ناول کا
کردار واسدیو کہتا ہے کہ حقیقت دریا کے اندر ہے اور دریا کے بہاؤ کا مطلب یہ نہیں کہ وقت جو
مسلسل رواں دواں نظر آتا ہے کبھی تبدیل نہیں ہوتا۔ وقت وہ دریا ہے جو ہمیشہ سے موجود ہے۔ اس
دریا میں عمر بھر کشتی چلاتے رہو۔ مسافروں کو آر پار لاتے لے جاتے رہو۔ لوگوں کی خدمت اور سیوا
کرتے رہو۔ وقت کے دریا کی باتیں سنتے سنتے خود کو فراموش کر دو۔ سیوا اور تپسیا کرتے کرتے خود
کو فراموش کر دینے میں ہی نروان ہے۔ قصہ مختصر انسان ویدوں کے دور سے مکتی اور نروان کا آرزو
مند ہے۔ حیات بعد الممات کو اہمیت دیتا ہے۔ سورگ یا نرگ کہیں بھی اختتام ہو سکتا ہے۔ کمزور
انسانوں کے یہاں دنیا میں دکھوں کے سوا کچھ نہیں ہوتا سوائے جنت کے خوابوں کے۔ قبل جدید
مفکرین کے بنائے ہوئے نظامِ زیست (Cosmogony) میں انسان اہم نہیں تھا، طاقت کا
اُصول اہم تھا۔ معاشرتی زندگی جو روایات، نظریات، رسومات، عقائد اور گروہی مفادات کے
ایک مضبوط اور مربوط نظام پر مشتمل تھی اس سے روگردانی کون کر سکتا تھا۔ فرد پر ماورائی قوتوں،
تقدیر اور طاقت کی اطاعت اٹل قوانین تھے، ان سے انکار موت کو آواز دینے کے مترادف تھا۔
انتخاب، آزادیِ ارادہ اور خود مختاری و خودداری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ زندگی کرنا دکھوں کے

بنائے ہوئے قوانین سے مشروط تھا۔ جہاں تک ممکن ہے قدیم راستہ چلتے رہو، آسمانی ہدایات کے مطابق وقت کے صحرا میں راستہ بناتے رہو۔ اسے لوح تقدیر کا لکھا قرار دیا گیا۔ تقدیر کے لکھے کو کون مٹا سکتا ہے۔ موت برحق ہے۔ کہیں بھی آ سکتی ہے۔ ہونی ہو کر رہتی ہے۔ دکھ، بیماریاں اور ناگہانی آفتیں ہمارے کرموں کا پھل ہیں۔ اس سنسار میں ان کو بھوگنا سنسار چکر سے نجات کی لازمی شرط ہے۔ جو پرکھوں سے بغاوت کرتا قابل گردن زدنی یا اچھوت قرار دے دیا جاتا۔ بے بس انسانوں کی زندگی کے طویل سفر میں بس مسیحا کا تصور ہی امید کی ایک کرن تھا۔ یہ التباس تھا یا حقیقت؟ جس دنیا کی ہم بات کر رہے ہیں اس میں التباس اور حقیقت بانہوں میں بانہیں ڈال کر دائرہ در دائرہ چلتے رہے۔ قبل جدیدیت کی مابعد الطبیعیات بالعموم اسی دائرے کی پابند تھی ......اور فرد مجہولِ محض، ایک مہمل اکائی، جنگل کی لاتعداد آوازوں میں سے ایک موہوم آواز نا مختتم دائروں میں گھومتا لٹو۔ جب تک تیسری دنیا میں تقدیر، طاقت، آمریت وملوکیت کا سلسلہ چلتا رہے گا قبل جدیدیت کا لٹو حاضر وموجود کے دائروں میں گھومتا رہے گا۔

حواشی

(1) Ninian Smart, Quoted from Knowledge of God by Dr. Iqbal Afaqi, p.39

(2) Karen Armstrong, In The Beginning, p. 20

(3) Keith Ward, The Case for Religion, p. 106

(4) Cassirer,Language and myth, p.33

(5) عہدِ عتیق کا انسان، اقبال آفاقی، مطبوعہ 'اوراق' 1996ء، صفحہ 348

(6) Karen Armstrong, The Great Transformation, p. 4

(7) Adolf Otto, The Idea of Holly, p. 13-23

(8) James Frazer, Golden Bough, p.

(9) Morvin Parry, Wastern Civilization, Vol. I, pp. 5-10

(10) D.D. Kosambi, The Culture and Civilization of Ancient India Urdu trans, Arash Malesani, P.19

(11) Radhakrishnan, Indian Philosophy, p. 46

(12) John Hick, In Contemporary Philosophy of Religion, p. 280

(13) Huston Smith, The Religions of Man, p. 245.

(14) John Hick, Ibid., p.281

(15) W.T. Stace, A Critical History of Greek Philosophy, p. 112

(16) Keith Ward, God and Philosophers, p. 13

(17) Will Durant, The Story of Philosophy, p. 45

(18) Will Durant, The Story of Civilization, Part IV, p. 140

(19) D.D. Kosambi, The Culture and Civilization of Ancient India, P.168

(20) تفصیل کے لیے دیکھیے ابنِ ندیم 'الفہرست' ترجمہ مولانا اسحاق بھٹی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور۔

(21) اس دعوے کی پُرمعانی اور دلپذیر تعبیر کے لیے دیکھیے پروفیسر آئی۔آر نیٹن (I.R.Netton) کی کتاب Allah Transcendent, 1989

(22) اقبال آفاقی، مسلم فلسفہ: علم الکلام، تصوف اور مفکرین، ص86

(23) J.F. Hourani, Averroes, p.

(24) سید حسین نصر، تین مسلمان فیلسوف، ترجمہ محمد منور، ص 114

(25) تفصیل کے لئے دیکھئے تاریخ ابن کثیر، جلد ہفتم، اردو ترجمہ عامر شہزاد، دارالاشاعت کراچی، صفحات ۲۵۵ تا ۲۵۸

(26) Karen Armstrong,' A History of God, p. 297

(27) B. Russell, History of Western Philosophy, Trans., Muhammad Basher, p.454

(28) Ibid., p. 500

(29) Kennith Clark, Civilization, pp. 78-85

(30) B. Russel, Ibid., p. 604

(31) Kennith Clark, Ibid., pp. 84, 98

(32) Edward Saeed, Culture and Imperialism, p.182

(33) Owen Chadwick, History of Church, III, p. 322

(34) Ibid., pp. 323-324

(35) Niall Ferguran, Empire, p. 217

(36) Ibid., p.62

(37) Edward Saeed, Ibid., pp.17,77,182

(38) Geoffrey Perinder, Encountering World Relegions, p. 194

(39) Zygmunt Bauman in The Poliltics of Postmodernism, p .2

جدیدیت

تعریف و تعبیر

'ماڈرن' لاطینی زبان کے لفظ موڈ (Modo) سے ماخوذ ہے، جس کا مطلب ہے لمحہ موجود یا ابھی۔ مغرب میں لفظ ماڈرن جس طرح مروج ہوا ہے وہ صرف ثنویتی تضادات پر محیط نہیں۔ مراد یہ کہ ہم اسے جدید (موجود) اور غیر جدید (Nonmodern) کے مابین فرق تک محدود نہیں کر سکتے۔ اس کی ساخت پر غور کریں تو سہ زمانی زاویوں کی شمولیت سامنے آتی ہے۔ یعنی قدیم، وسطی اور جدید۔ قدیم اور وسطی سے انحراف کے بغیر ہم جدید کی شناخت نہیں کر سکتے۔ چونکہ انحراف اور شناخت کا مسئلہ خاصا مشکل ہے اس لیے جدیدیت کے بارے میں اختلاف رائے کوئی انہونی بات نہیں۔ ملحوظِ خاطر رہے کہ فرانسیسی اکادمی میں قدیم اور جدید کے درمیان فرق پر دو سو سال تک تنازعہ جاری رہا۔

ڈاکٹر جانسن نے اپنی ڈکشنری میں قدیم اور کلاسیکی روایت سے انحراف کے حوالے سے ''جدیدیت'' کی تعریف کی ہے: ''یہ ایک حقیقت ہے کہ جب ہم جدیدیت (Modernity) فلسفہ، الٰہیات یا تاریخ کے حوالے سے بات کرتے ہیں تو یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جدید ہونے سے مراد خود کو ان لوگوں سے مختلف سمجھنا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں۔''[1] ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم نے جدیدیت کی تعریف اس طرح کی تھی: ''جدیدیت کے عام معنی ہیں نیا، تازہ، جدید العہد، زمانی لحاظ سے پرانے کے مقابلے میں نیا، کلاسیکی اور روایتی کے مقابلے میں جدید اور مروج کے مقابلے میں انوکھا۔''[2] آکسفورڈ ریفرنس ڈکشنری کے مطابق Modernism کی تعریف کے ذیل میں: ''وہ نقطہ ہائے نظر طریق ہائے کار ہیں جو جدیدیت کی پہچان ہیں۔ بالخصوص اس سے مراد مذہبی عقائد کے سلسلے میں وہ رجحان ہے جو روایت کو جدید فکر سے ہم آہنگ کرتا ہے۔'' گلین وارڈ کی رائے میں:

''جدیدیت کے آغاز اور انجام کے بارے میں تاریخی طور پر وثوق سے کچھ کہا نہیں جا سکتا۔''[3]

تاریخ کے تناظر میں دیکھا جائے تو اساطیری اوہام اور ماورائی تصورات کے چنگل سے نجات کا حصول جدیدیت کا اولیں مقصد نظر آتا ہے۔ دوسرا مقصد اس علمیاتی اندھیرے (Epistemic Darkness) سے نجات پانا تھا جسے یورپ میں قدیم نظام شہنشاہیت اور روم کی پیشوائی پاپائیت کے باہمی اتحاد نے تشکیل دیا تھا۔ اس ظالمانہ اتحاد کے خلاف بغاوت کی ابتدا مارٹن لوتھر نے کی۔ تھامس کارلائل کے نزدیک ماڈرنٹی اس الٰہیات کی ایجاد ہے جس کی بنیاد مارٹن لوتھر نے رکھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جدیدیت کا مغرب میں ظہور اور پھر پوری دنیا میں فروغ لوتھر کی اصلاح پسند تحریک کے بغیر ناممکن تھا۔ لوتھر نے جو انقلاب الٰہیات کے دائرۂ کار میں شروع کیا وہ بالآخر سماجی، سیاسی، معاشی انقلاب کی صورت اختیار کر گیا۔ یہ انقلاب آج تک دنیا کو تبدیل کرنے میں مصروفِ عمل ہے۔ مارک سی ٹیلر کا دعویٰ ہے کہ جدید عہد کے ممتاز اداروں مثلاً جمہوریت، قومی ریاستوں، اور آزاد مارکیٹ اکانومی کو پروٹسٹنٹ ازم اور اس کی تاریخ سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔[4] لوتھر کے لائے ہوئے انقلاب کا نقطہ آغاز انسان کی خودی یا موضوعیت ہے۔ یہ بصیرت اس نے سینٹ پال کے خطوط اور سینٹ آگسٹائن کی الٰہیات سے اخذ کی اور اصرار کیا کہ خدا، خودی اور معروضی دنیا ایک دوسرے پر پوری طرح منحصر ہیں۔ الٰہیات، بشریات اور کونیات کے بارے میں اس کے تصورات نے اس راہ کو ہموار کرنے میں مدد دی جس کا اختتام عقلیت پسند جدید یورپ کی تشکیل پر ہوا۔ لوتھر کی اصلاحی تحریک کا تیسرا قدم معلومات اور ابلاغیات کے شعبوں میں انقلابی تبدیلیوں کا آغاز تھا۔ نشر و اشاعت میں مشینی طریق کار اسی تحریک کی دین ہے۔

جدیدیت کے ظہور کے بارے میں برٹرینڈ رسل نے History of Western Philosophy میں لکھا کہ اس میں انفرادیت کے فروغ اور لادینیت کے پھیلاؤ کو اہمیت دی گئی، پھر یہ فلسفہ آہستہ آہستہ فروغ پا کر قرونِ وسطیٰ کے تفکر پر حاوی ہوتا چلا گیا۔[5] میرے خیال میں قبل جدیدیت کے خلاف علمی اور سائنسی جہاد کا آغاز بیکن نے کیا۔ بیکن نے انسانی معاشروں کے لیے چار قسم کے بتان وہم و گماں کی نشاندہی کی اور ان کو انتہائی مضرت رساں قرار دیا۔ اس دعوے کی وضاحت کرتے ہوئے بیکن نے ہمیں بتایا کہ پہلا بت قبائلی تعصبات کے پتھر گارے سے وجود میں آیا۔ دوسرا بت تاریک غار کا بت ہے۔ اس بت سے مراد محققین کے تعصبات ہیں جو

انھیں اپنی مرضی کے نتائج اخذ کرنے پر اُکساتے ہیں۔ تیسرا بت بازاریت کا بت ہے۔ بازار کا یہ بت انسان کے ذہن میں ایک مخصوص روایت کے تصورات اور اصطلاحات کی صداقت کو اس قدر راسخ کر دیتا ہے کہ اس سے نجات پانا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس کے خلاف جدوجہد میں انسانیت کو بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چوتھے بت کو بیکن تھیٹر کا بت کہتا ہے۔ یہ علم و فضل کی دنیا میں روایت اور استناد کا بت ہے۔ یہ تمام بت قدیم حکماء کی غلطیوں سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ پہلے انھیں محض عقیدہ سمجھ کر قبول کر لیا جاتا ہے۔ پھر جب کچھ وقت گزر جاتا ہے تو انہیں تحقیق کے میدان میں اقوال فیصل کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔[6] ان سارے بتان وہم وگماں کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ انسان کو حتمیت (Dogma) پرستی کے گھن چکر میں ڈال دیتے ہیں۔ ان بتانِ وہم وگماں کے خلاف جہاد میں ہابس، ڈیکارٹ، سپائی نوزا، لائبنز اور لاک پیش پیش نظر آتے ہیں۔

ہائیڈیگر کے تجزیے کے مطابق جدیدیت کا نمود جدید عملی زندگی میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے اطلاق کا نتیجہ ہے۔[7] سائنس اور ٹیکنالوجی کی فتوحات نے تخلیقی عمل کے اس سلسلے کو نقطۂ عروج تک پہنچا دیا جس کی شروعات مغرب میں وجودی الٰہیات (Ontotheological) کی روایت سے ہوئیں۔ ہائیڈیگر نے دعویٰ کیا کہ مغرب کی جدید تاریخ کے دوران انسان نے تخلیقی اور تخریبی قوت فاعلی کے طور پر خدا کی جگہ لے لی ہے۔ یورپی انسان نے پروٹسٹنٹ اخلاقیات کے ساتھ ساتھ معاشی اور سائنسی ترقی کے تصور کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ اس سلسلے میں ڈیکارٹ کا فلسفہ (اندیشم پس ہستم) فیصلہ کن نکتہ آغاز ثابت ہوا جس نے کوپرنیکسی انقلاب کا رُخ تبدیل کر دیا۔ کوپرنیکس وہ شخص تھا جس نے ہم پر واشگاف کیا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ سورج زمین کے گرد نہیں۔ کائنات میں انسان کی مرکزیت کا دعویٰ لایعنی بلکہ باطل ہے۔ اس کے برعکس ڈیکارٹ نے مخصوص استدلال سے یہ ثابت کیا کہ ہر چیز کا محور انسان ہے۔ جو کچھ معروضی ہے اسے موضوعیت کی سریانیت نے ہڑپ کر لیا ہے۔[8] ڈیکارٹ نے جدید عہد کے آغاز پر جنم دی ہوئی تشکیک کو Ego Cogito کی بنیاد قرار دے کر شعوری خود یقینیت کے فلسفے میں تبدیل کر دیا۔ شعور کی اس داخلیت داری کا نتیجہ تھا کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں معروضیت کو موضوعیت کی خدمت گزاری پر مامور کر دیا گیا اور عقل کو سائنس میں پیشگی منصوبہ بندی کے لیے استعمال کیا گیا اور ٹیکنالوجی کو ترقی کا وسیلہ بنا دیا گیا۔[9] ہائیڈیگر یقیناً جدیدیت کے پیرامیٹرز میں رہ کر موضوعیت

کے دعوے پر اصرار کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ انسان نئے دور میں خود مختار اور خود ارادیت کا حامل ہو چکا ہے تو کوئی نئی بات نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ یہ دعویٰ کہ ہست و بود کے معاملات کو نمٹانے میں انسان کو اب کسی آسمانی طاقت کی دخل اندازی درکار نہیں، بنیادی طور پر پروٹیسٹنٹ الہیات کا ہی شاخسانہ ہے۔

جس طرح لوتھر کی بغاوت کی بنیاد پاپائیت سے انکار پر قائم تھی، اسی طرح انقلاب فرانس میں بھی اس دعوے کی نفی کو مرکزیت حاصل تھی کہ صداقت اور فلاح کے لیے کسی پوپ یا پادری کی شفاعت کی ضرورت ہے۔ انسانی فلاح کا راستہ گرجا گھر سے نہیں جاتا۔ اس راستے کو عقل وفہم کی رہنمائی میں ہی طے کیا جا سکتا ہے۔ ترقی کا راز سائنس اور ٹیکنالوجی میں ہے، الہیات کے علم میں نہیں۔ رہنمائی کے لیے پادریوں سے نہیں فلسفیوں اور سائنس دانوں سے رجوع کرنا چاہیے۔ سوچنا اگر ہونے کی ضمانت ہے (ڈیکارٹ) تو فلسفی سے زیادہ انسانیت کو درست راستے کی ضمانت کون دے سکتا ہے؟

فلسفہ: ڈیکارٹ سے ہیوم تک

عقلی اور تجربی استدلال ہی درست راستہ ہے۔ اس دعوے کو اثباتیت (Positivism) کا نام دیا گیا ہے۔ اثباتیت پسندوں کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ترقی اور فلاح کے لیے سماجی اقدار کو الہیات کی بجائے سائنسی علوم سے مربوط کیا اور سائنسی فکر کے فروغ پر توجہ مرکوز کی۔ قدیم فلسفیوں کی روایت کے برعکس ہستی کے مسائل کی بجائے علمیات (Epistemology) کو تفکر کا مرکز بنایا۔ یہ تفکری سلسلہ فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ سے شروع ہوا جس نے سوچ اور عقل (Cogito) کو حقائق کی تشکیل میں منصبِ اعلیٰ کی حیثیت دیتے ہوئے کہا کہ یہ بات ناقابلِ تردید ہے کہ میری سوچ ہی میری ہستی کی گواہ ہے۔ برٹرینڈ رسل کے بقول ڈیکارٹ نے لفظ سوچ کو وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا۔ وہ کہتا ہے کہ ایک شے جو سوچتی ہے وہ ہے جو شک کرتی ہے، سمجھتی ہے، تصور کرتی ہے، تصدیق کرتی ہے، انکار کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے، تخیل میں لاتی ہے اور محسوس کرتی ہے۔[10] ڈیکارٹ کے اس جملے "میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔" کو احیائے علوم کا نقطۂ آغاز سمجھ لیا جائے تو نامناسب نہیں ہوگا۔ اس فلسفیانہ جملے میں اس قدر بصیرت اور فکری مواد موجود تھا کہ اس سے علمیات کے میدان میں ترقی کا وہ سلسلہ شروع ہوا جو تین سو سال تک جاری رہا۔ اس

میدان میں ایک سے ایک بڑا ماہر علمیات پیدا ہوا — لاک، ہیوم، برکلے سے لے کرائے جے ایر تک — ان سب نے فلسفہ کے اِس مشکل ترین شعبے میں حیران کن انکشافات کیے۔ ول ڈیورانٹ نے ڈیکارٹ کے اس فقرے کو مداری کی وہ زنبیل قرار دیا جس سے حیرت انگیز نظریات برآمد ہوئے۔[11] سپائی نوزا اگرچہ علمیات کے میدان کا آدمی نہیں تھا لیکن اس نے بھی اصرار کیا کہ ہمیں احتیاط سے علم کی مختلف صورتوں میں تمیز کرنا اور صرف بہترین صورت کو بروئے کار لانا چاہیے۔ اس کے نزدیک علم کی بلند ترین صورت وہ ہے جو فوری استنباط اور براہِ راست ادراک سے حاصل ہوتی ہے۔[12]

اس طرح نہ صرف علمیات کی بنیاد عقل و ادراک پر رکھی گئی بلکہ انسانی فطرت کی تفہیم کے عقلی معیارات بھی مقرر ہوئے جن کے زیرِ اثر کشف و الہام و وجدان کو بطور ذرائع علم تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا۔ جان لاک نے اپنے مقالے Essay Concerning Human Understanding میں وہبی علم کے بارے میں افلاطونی نظریے کو رد کرتے ہوئے لکھا ''جب تک کوئی تفکر یا عقیدہ عقل کی عمومی عدالت میں اپنی صداقت کو ثابت نہیں کرتا اسے تسلیم کرنا انسانی وقار کے منافی ہے۔ ہمارا وقار اسی میں ہے کہ ہم فکر و خیال یا کسی عقیدے کو صرف اچھے ثبوت کی بنیاد پر ہی اپنائیں۔'' وہ کہتا ہے: ''عقل ہی ہماری ہر بات میں آخری رہبر اور منصف ہے۔''[13]

تاہم لاک نے بالخصوص علم کی تجربی اساس پر زور دیا اور لکھا: ''پیدائش کے وقت انسان کا ذہن خالی سلیٹ (Tabula Rasa) کی طرح ہوتا ہے۔ لاک انسانی ذہن کو بوقت پیدائش فرنیچر کے بغیر کمرے سے تشبیہ دیتا ہے۔''[14] وہ کہتا ہے کہ ''ہمارے تمام افکار و تصورات (Ideas) کا انحصار ہمارے ذہن پر اثر انداز ہونے والے خارجی تحسسات (Senses) کی پُر پیچ عمل کاری پر ہے۔''

اگرچہ لاک اور ہیوم کے درمیان برکلے کا نام بھی آتا ہے لیکن چونکہ وہ ہمارے خیال میں پادری زیادہ اور فلسفی کم تھا، اس لیے اس سے صرف نظر کرنا ہی مفید ہوگا۔ دوسرا قابلِ ذکر تجربیت پسند فلسفی ڈیوڈ ہیوم ہے۔ وہ اپنی معروف کتاب Treatise of Human Nature میں ہر طرح کے قبل تجربی ذریعہ علم کی سختی سے مخالفت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ: ''ہمارے تمام علمی مسائل کی جڑ گنجلک تصورات ہیں۔ انسانی ذہن کی خاصیت ہے کہ یہ دو یا دو سے زیادہ تصورات کو

باہم ملا کر ایک نئے تصور کو تراش لیتا ہے۔ مثلاً سونے کے پہاڑ کا تصور۔ اس میں انسانی ذہن نے سونے اور پہاڑ کے دو مختلف تصورات کو اکٹھا کر کے ایک نیا تصور ایجاد کر لیا۔ یہ ہماری متخیلہ کا کیا دھرا ہے کہ ہم اس قسم کے تصورات نہ صرف مسلسل تشکیل دیتے ہیں بلکہ ان کو حقیقی بھی سمجھ لیتے ہیں۔ صنمیات اور اساطیر کی دنیا متخیلہ کی اسی قسم کی غلط کاری کا نتیجہ ہے۔'' ہیوم کہتا ہے کہ ''جب بھی ہم کوئی کتاب پڑھنا شروع کریں تو دو سوال مدنظر رکھنا ضروری ہیں: (1) کیا اس کتاب میں مقدار اور اعداد سے متعلق تجریدی استدلال کو برتا گیا ہے؟ (2) کیا اس کتاب میں زندگی اور دنیوی حقائق کے بارے میں تجربی استدلال سے کام لیا گیا ہے؟ اگر ہمارے ان دونوں سوالوں کا جواب نفی میں ہو تو اس کتاب کو نذرِ آتش کر دینا چاہیے کیونکہ اس میں سوفسطائیت (Sophistry)، واہمے اور التباس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا۔''

غیر عقلی عقائد کی تنقید میں ہیوم، لاک سے کہیں آگے ہے۔ بنیادی طور پر وہ ناستک (Agnostic) ہی نہیں مذہب کا شدید مخالف بھی تھا۔[15] اس کے نزدیک مذہبی عقائد کے بارے میں تشکیک کے علاوہ کوئی اور راستہ موجود نہیں۔ عقیدے اور علم کے درمیان پل (Bridge) کی تعمیر نا ممکن ہے۔ علم کی کسوٹی حسی تجربہ ہے۔ اس کے الٹ عقیدہ کسی معروضی تجربے کا متحمل نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے بنیادی قضایا کی تصدیق یا تردید کی جا سکتی ہے۔ عقیدہ کسی تجربی یا عقلی معیار کو بھی قبول نہیں کرتا ہے۔ چنانچہ ہیوم کے بقول دلائل و براہین کی مدد سے وجودِ باری تعالیٰ کو ثابت نہیں کیا جا سکتا نہ ہی معجزات کو خدا پر ایمان کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے کیونکہ معجزات فطرت کے اٹل قوانین کی نفی کرتے ہیں۔ اکثر مذاہب جھوٹ کا پلندہ ہیں۔ بہت سے عقائد کی جڑیں تو اہم پرستی اور معاشرتی خرافات میں اُترتی نظر آتی ہیں۔ یہ سب کچھ محض التباس اور تخیل کی فسوں کاری کا سلسلہ ہے۔[16]

ہیوم تجربیت (Empiricism) کا علم بردار ہے۔ اس کے نزدیک علم اور وقوف کی تشکیل صرف حسی تجربے سے ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں ذہن (Mind) کا کوئی کردار یا اہمیت نہیں۔ عقل کے بارے میں اُس کا نقطۂ نظر مثبت نہیں۔ کیونکہ عقل ان تمام عقائد کو ثابت کرنے سے قاصر ہے جن کو عام زندگی میں روزمرہ کی حیثیت حاصل ہے۔ یورپی فلسفے کی دوسری بڑی روایت عقلیت پسندی ہے جس کی نیابت ڈیکارٹ، سپائی نوزا، لائبنز اور ہیگل کے سر ہے۔ اس مکتبِ فکر کے مطابق علم کے حصول میں عقل و خرد کو برتری حاصل ہے۔ عقل ہی قابلِ اعتماد ذریعہ علم ہے۔

حسی تجربات علم کو ظواہر تک محدود رکھتے ہیں۔ اعلیٰ حقائق کا علم وہبی طور پر انسان میں موجود ہوتا ہے۔ پروفیسر کانٹ نے ان دو انتہاؤں کے بین بین راستہ اختیار کیا۔ اُس کے نزدیک ہم حقیقتِ مطلقہ کو اسی تجربے کے ذریعے جان سکتے ہیں نہ ہی عقلی دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں۔ صرفِ عملی زندگی کے مسائل اور مصائب میں گھرے ہوئے آدمی کے اندر کی آواز اور اُس کی قوتِ ارادی ہی خدا کے وجود کا جواز فراہم کرتی ہے۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں جدید فلسفے کا مرکز انگلینڈ تھا جبکہ اس صدی کے وسط میں یہ مرکز فرانس میں منتقل کیا گیا۔ اسے فرانسیسی روشن خیالی کے عروج کا زمانہ کہا جاتا ہے۔ فرانسیسی روشن خیالی کے سلسلے میں بہت سے فلسفیوں کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ان فلسفیوں نے فرانس کو جس روشن خیالی سے روشناس کرایا اس کے تشکیلی عناصر میں سے استناد یت (Authority) کی مخالفت، عقلیت پسندی کی حمایت، فطرت کی طرف واپسی کی تحریک، مذہب کی فطری تشریح اور انسانی حقوق کے لیے جدوجہد کو اہم ترین قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان فلسفیوں کے افکار نے امریکہ کی جنگِ آزادی میں زبردست کردار ادا کیا۔ امریکہ کی آزادی کے مینی فیسٹو میں فرانسیسی مفکرین کے افکار کو با آسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں مونٹسکیو، والٹیئر اور روسو کے نام سرفہرست ہیں۔

اگرچہ اٹھارویں صدی میں فرانسیسی عوام کا شدید معاشی مشکلات کا سامنا تھا لیکن کمال یہ ہے کہ انہوں نے اپنے مفکرین بالخصوص والٹیر، ڈڈیرو، مونٹسکیو اور روسو کو عزت و توقیر کی نظر سے دیکھا اور ان کی تعلیمات کو دل و دماغ میں بسا لیا۔ فرانسیسی مفکرین کی تحسین اس لیے بھی ضروری ہے کہ انہوں نے نہ صرف پاپائیت و بادشاہت کے خلاف حوصلہ مندی کے سے بغاوت کی بلکہ سیاست و ریاست کے اس اساطیری ڈھانچے کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا۔ اور ذہن کے ان طاقچوں میں فکر و نظر کے چراغ روشن کئے جہاں پہلے اندھیرے کا راج تھا یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جدیدیت کا اصل آغاز انقلاب فرانس کے زمانے میں ہوا تو بے جا نہ ہوگا۔ چنانچہ لوگ بالعموم اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ یورپ میں 1750ء کے اردگرد کی دہائیاں جدیدیت کی شروعات کی دہائیاں ہیں۔

انقلاب فرانس

ہم سب جانتے ہیں کہ فکر و نظر کا جوار بھاٹا اور تہذیبوں کے بطن سے اٹھنے والے

طوفان کسی ضابطے یا پروگرام کے پابند نہیں ہوتے۔ چنانچہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جب حالات سازگار ہوں اور وقت پر بیج ڈال دیے جائیں تو زمین کے سینے پر جلد ہی سرسبز کونپلیں نکل آتی ہیں، کھیت لہلہانے لگتے ہیں اور پھر وہ دن بھی آتا ہے جب فصل پک کر تیار ہو جاتی ہے۔ تحریکوں کا ارتقاء بھی کچھ ایسی ہی تخلیقی ترتیب کا تابع ہے۔ تحریکیں بالعموم دو طرح کی ہوتی ہیں۔ کچھ خاموشی سے کام کرتی اور تبدیلیوں کا باعث بنتی ہیں جیسے درخت اور بچے وقت کے ساتھ ساتھ نامحسوس طریقے سے بڑھتے اور جوان ہوتے چلے جاتے ہیں۔ کچھ جوش و خروش اور ہنگامے کے بطن سے برآمد ہوتی ہیں۔ ان کی مثال جوالامکھی کے لاوے کی سی ہوتی ہے جو اندر ہی اندر پکتا رہتا ہے۔ اور پھر آناً فاناً ایک دن زبردست دھماکے سے پھٹ پڑتا ہے۔ آگ کے شعلے اور دھوئیں کے بگولے آسمان کی طرف لپکتے نظر آتے ہیں۔ آگ کا دریا بہنے لگتا ہے۔ کچھ ایسے ہی انقلاب فرانس کے زمانے میں ہوا۔ پادریوں اور جاگیرداروں کے جبر اور استحصال کے خلاف ایک طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔ دیکھتے ہی دیکھتے لوگ اژدہام کی صورت میں گلیوں اور بازاروں میں نکل آئے اور راستے کی ہر دیوار کو گراتے چلے گئے۔ بغاوت پھیلتے پھیلتے بادشاہ لوئی شانزدہم کے محل کی دیواروں تک پہنچ گئی۔ بپھرے ہوئے عوام نے باسٹیلی کے زندان پر قبضہ کر کے سیاسی قیدیوں کو رہا کرالیا۔ شاہی خزانے کو لوٹ لیا۔ تاہم انقلاب فرانس نقطۂ عروج پر اس وقت پہنچا جب باغیوں نے شہنشاہِ فرانس کا سر گلوٹین سے قلم کر دیا۔

اکثر مؤرخین کے نزدیک انقلاب فرانس کا فوری سبب ملکی خزانے کا دیوالیہ ہو جانا تھا۔ اس کی کئی ایک وجوہات تھیں۔ خاص طور پر سترھویں اور اٹھارھویں صدی کی جنگوں، غیر منصفانہ اور نامستعد نظام محاصل اور امریکی انقلاب میں فرانس کی نقصان دہ شمولیت نے فرانس کی اقتصادیات پر تباہ کن اثرات مرتب کیے۔ جاگیرداروں کی لوٹ کھسوٹ اور چرچ کی سماج دشمنی نے پیرس کو بھک منگوں اور جسم فروشوں سے بھر دیا۔ غربت، بیماریاں، سیاسی ابتری، اخلاقی پستی اور سماجی بدنظمی کا قدرتی ردِعمل خونیں انقلاب کی صورت میں رونما ہوا۔ اس بغاوت میں فرانس کے روشن خیال طبقے کا کردار بھی ناقابلِ فراموش ہے۔ جس طرح فرانسیسی معاشرے میں انسانی عظمت کا شعور بیدار ہوا اور فلاحی ریاست کے تصورات اُجاگر ہوئے وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ اس دور میں معاشی استحصال، سیاسی جبر اور مذہبی اجارہ داریوں کے خلاف تحریک اگرچہ پورے یورپ میں زور شور سے چل رہی

تھی، جسے سائنسی علوم اور ٹیکنالوجی کی کمک بھی حاصل تھی لیکن ارباب فلسفہ وحکمت نے اس تحریک کو کامیاب بنانے میں جو کردار ادا کیا وہ حیران کُن ہے۔ اس کی مثال یورپ کی سیاسی تاریخ میں کہیں نہیں ملتی۔

چنانچہ انقلاب فرانس ایک ایسی معرکہ خیز تحریک کی صورت میں سامنے آیا کہ جس میں زندگی کی ہر سطح کے لوگ شامل تھے۔ اس انقلاب کو بپا کرنے میں پیرس کے ادیب، ڈراما نگار، فلسفی، دانشور اور فنکار پیش پیش تھے۔ عوام کا یہ نعرہ کہ ہمیں روٹی چاہیے لیکن روٹی سے زیادہ آزادی اور انصاف چاہیے۔ مساوات اور اخوت کے بغیر آزادی کا تصور بے معنی تھا۔ بادشاہ ظلم واستحصال کی علامت ہے۔ بادشاہ کا سر قلم کرنا ضروری ہے۔ اسی میں سب کی نجات ہے۔ اس طرح کے بہت سے انقلابی نعرے پیرس کے گلی کوچوں میں ان دنوں گونجتے تھے، ان بصیرت افروز مگر دل خراش نعروں کو یقیناً پیرس کے اہلِ دانش نے ایجاد کیا ہوگا۔

اٹھارویں صدی کا یہ امتیاز ہے کہ اس میں ان مسلّمات (Taboos) کو بھی توڑ دیا گیا جن سے انکار کے بارے میں نشاۃِ ثانیہ کے دور میں کوئی سوچ بھی نہیں سکتا تھا۔ چرچ کی سماجی زندگی میں اجارہ داری اور معاشی میدان میں جاگیرداری نظام کے خلاف اقدامات اس سلسلے میں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان ممنوعات کی شکست وریخت کے نتیجے میں یورپی مفکّرین نے ان تمام عوامل کو مقبولیت عطا کی جو ایک آزاد، جمہوری اور فلاحی معاشرہ کی تشکیل کے لیے ضروری تھے۔ فرد کے علم وشعور (Cogito) کا فیصلہ کن کردار تسلیم کرلیا گیا جس کے مطابق نجات فرد کا انفرادی مسئلہ ہے۔ سماجی انصاف کی اہمیت مسلّمہ ہے۔ سیاسی وسماجی مظالم کے خلاف عزم وحوصلے کے ساتھ مزاحمت کا عقلی اور اخلاقی جواز موجود ہے۔ قومی جمہوری ریاستوں کا قیام انسانی حقوق کے تحفظ کی ضمانت ہے۔ اس سارے عمل میں عقل کی مرکزیت کے ساتھ ساتھ تجربیت اور اثباتیت کو فوقیت حاصل رہی۔

والٹیر سے روسو تک

والٹیر کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اس نے فرانس کو جاگیرداریت اور پاپائیت کے خلاف انقلاب بپا کرنے میں بھرپور کردار ادا کیا۔ اس نے اوہام کے قابوس سے نجات دلانے کی خاطر مردانہ وار جدوجہد کی۔ والٹیر بیک وقت ادیب، فلسفی، سیاست دان اور سماجی کارکن تھا۔ اس کا شمار

انقلاب فرانس کے چند اہم ترین بانیوں میں ہوتا ہے۔ بطور فلسفی اس نے زندگی کی عقلی تعبیر کو خواص کے محدود حلقے سے نکال کر عوامی سطح پر متعارف کرایا جس سے عقلیت پسندی کو فرانس میں ہی نہیں پورے یورپ میں ایک طرزِ زندگی (Way of Life) کے طور پر فروغ ملا۔ اس کے لکھے ہوئے ڈرامے یورپی عوام میں عزم اور حوصلہ کی لہر دوڑانے اور ایک ولولہ تازہ بیدار کرنے میں کامیاب محرک ثابت ہوئے۔ والٹیر کے مشغولات زندگی میں ظلم، جہالت اور غلامی سے خلاصی کو مرکزیت حاصل رہی۔ وہ تمام عمر مذہبی انتہا پسندی اور سماجی تعصب کے خلاف آواز بلند کرتا رہا۔ وہ کہا کرتا تھا: ''مذہبی انتہا پسندی اور ہٹ دھرمی انسانیت کا روگ ہیں، ان سے نجات حاصل کرو۔'' وہ لادین ہرگز نہیں تھا۔ [17] خدا پر یقین رکھتا تھا لیکن پاپائیت کا سخت مخالف۔ مذہبی اجارہ داری کا تو وہ جانی دشمن تھا جس کے خلاف اس نے عمر بھر جدوجہد کی اور کئی دفعہ مار پیٹ کا شکار بھی ہوا۔ اس عملی جدوجہد کے نتیجے میں جہاں والٹیر کو اہل دانش اور عوام میں پذیرائی حاصل ہوئی، وہاں مذہبی حلقوں میں اس کے خلاف نفرت اس قدر شدت اختیار کر گئی کہ جب وہ راہی ملک عدم ہوا تو پادریوں نے من حیث الجماعت اُس کی مسیحی رسومات کے مطابق تجہیز و تکفین سے انکار کر دیا اور میت کو پیرس کے کسی بھی قبرستان میں دفنانے پر پابندی عائد کر دی۔ یہ واقعہ انقلاب فرانس سے دو برس پہلے کا ہے۔ جب انقلاب کامیاب ہوا تو فاتح انقلابیوں نے اس کے جسد خاکی کو مضافات سے لا کر پورے اعزاز و اکرام کے ساتھ پیرس کے (Pantheon) میں سپرد خاک کیا۔

والٹیر کا قول ہے: ''تم جو کچھ کہتے ہو، میں اس کا مخالف ہوں لیکن میں تمھارے حق تحریر و تقریر کے دفاع کے لیے جان بھی دے سکتا ہوں۔'' [18] لیکن وہ بادشاہوں کے خدائی حق حکمرانی کو تسلیم کرتا تھا نہ ہی وراثتی بادشاہت کے نظریے کو۔

اس کے مذہبی افکار پر ہیوم کے نظریات کی گہری چھاپ ہے۔ جان لاک کے سیاسی نظریات کے اثرات بھی اس کے ہاں خاصے مضبوط نظر آتے ہیں۔ تاہم ایک بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ جدیدیت کی تحریک...... جس کی اساس انسانی فلاح، ترقی اور آزادی کے تصور پر رکھی گئی...... پر والٹیر کے افکار کا اثر و رسوخ جان لاک اور ہیوم دونوں کے مشترکہ اثرات سے زیادہ موثر اور تاریخی لحاظ سے فیصلہ کن ثابت ہوا۔

انقلاب فرانس کا دوسرا بڑا ہیرو روسو ہے۔ وہ نابغہ روزگار جس کی ذہنی اُڑان اور تخلیقی

اپج کسی بھی عہد کے اعلیٰ ترین اذہان کے برابر تھی۔ ڈیکارٹ کا مقولہ ہے: ''میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔'' روسو اس کے برعکس کہا کرتا تھا: ''میں محسوس کرتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔'' انقلاب فرانس میں حصہ لینے کے ساتھ ساتھ اس نے اپنی تصانیف کے ذریعے سوشلزم، قوم پرستی اور اجتماعیت کی اہمیت کو اُجاگر کیا۔ اس کے سوشل کنٹریکٹ کے نظریہ نے یورپ میں آزاد جمہوری آدرشوں کی راہ ہموار کی۔

وہ تہذیب انسانی کا زبردست ناقد تھا۔ وہ کہا کرتا تھا: ''تہذیبی اقدار انسان کو کمزور، بزدل اور بیمار بنا دیتی ہیں، جو اقوام اور قبائل فطرت کے قریب ہوتے ہیں وہ نہ صرف صحتمند ہوتے ہیں بلکہ خیر اور مسرت کے راستے پر بھی گامزن رہتے ہیں۔[(19)] ہمیں فطرت کی طرف لوٹ جانا چاہیے کیونکہ فطرت خیر ہے اور انسان فطرتاً نیک ہے۔ یہ تہذیب ہے جو اسے بدی کے راستے پر ڈال دیتی ہے۔ مذہب کو فطرت کے قریب فطری عقل سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مذہب کو ان تمام غیر عقلی عقائد، خناسیت اور توہمات سے پاک کر دیا جائے جو مذہبی افکار میں بتدریج داخل ہوتے چلے گئے ہیں۔ یورپ میں Deism کی بنیاد اسی نظریے پر قائم ہوئی۔''

اس کی کتاب Discourse on the Origin of Inequality میں نیچریت پر بحث ایک مخاطبے (Discourse) کے روپ میں سامنے آئی ہے۔ اگر چہ والٹیر نے اس کے نظریات کو ہدف استہزاء بنایا تاہم نیچریت کے بنیادی تصورات اس قدر متاثر کن تھے کہ اس عہد کی یورپی معاشرت ان کے رنگ میں رنگتی چلی گئی۔ بالخصوص فطری انسان کی برتری کا نظریہ روسو کی وفات کے بعد کئی عشروں تک یورپی مفکرین کے یہاں قوت محرکہ کا کام دیتا رہا۔ روسو کا اعلیٰ صفات وحشی (Noble Savage) وہ تصور ہے جو ارتقائی منازل میں سے گزر کر نطشے کے سپرمین کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کے نیچری فلسفہ نے یہاں تک مقبولیت حاصل کی کہ رفتہ رفتہ یورپ میں ایک مکمل مذہبی عقیدے کی صورت اختیار کر گیا۔

نیچریت کو عقیدے کی شکل میں ڈھالنے کا کام گوئٹے نے سرانجام دیا۔ اس کی تصانیف کا ہر ایک صفحہ فطرت کے ذکر سے بھرا ہوا ہے۔ گوئٹے کا دعویٰ ہے کہ تمام حتمی فیصلوں کا جواز صرف فطرت کے پاس ہے۔ تمام زندہ اشیاء مطابقت کے اصول کے مطابق نشو و نما پاتی ہیں۔ بلکہ یوں کہنا

زیادہ مناسب ہوگا کہ گوئٹے کی نظر میں اصول مطابقت کے ذریعے نباتات وحیوانات کی تہذیب ہو رہی ہے۔ ارتقائی مطابقت کا یہ نظریہ بالآخر ڈارون کی بقائے بہترین کے تصور پر منتج ہوا۔

شاعری میں کولرج اور ورڈز ورتھ نے فطرت کی الوہیت کے تصور کی پیروی میں حسن و رومان کو کچھ ایسے دلکش پیرائے میں پیش کیا کہ دنیا عش عش کر اٹھی۔ دونوں شہرت دوام سے ہمکنار ہوئے۔ ورڈز ورتھ صرف رومانی شاعر ہی نہیں ایک پُرعزم انقلابی بھی تھا۔ انقلاب فرانس میں اس نے زبردست جوش وجذبے کے ساتھ حصہ لیا۔ یہ تو اس کے بھلے نصیب تھے کہ سر قلم ہونے سے بچ گیا ورنہ خود اس نے کوئی کسر نہیں چھوڑی تھی۔ فطرت کے حسن پر رومان پرور غور وخوض ورڈز ورتھ کی شاعرانہ زندگی کا لازمی جز تھا۔ لیکن یہ سوالات زندگی بھر اس کے لیے سوہان روح بنے رہے کہ انسان آخر اس قدر ظالم کیوں ہے، دوسرے انسانوں کے ساتھ اس کا سلوک اس قدر سنگدلانہ کیوں ہے، لوگ اس قدر غیر انسانی رویے پر کیوں اُتر آتے ہیں۔

بہرکیف انقلاب فرانس کے مفکرین نے جدیدیت اور جدید یورپی انسان کی تشکیل میں ناقابلِ فراموش کردار ادا کیا۔ پھر دیکھتے ہی دیکھتے جدیدیت مغربی یورپ کے طول وعرض میں ایک تحریک کی صورت اختیار کرگئی۔ جدیدیت کے فکری اور سیاسی ثمرات کی فہرست طویل ہے۔ جدیدیت نے یورپی انسان کو کیا کچھ نہ دیا۔ اُسے جاگیرداری نظام کے شکنجے سے نجات دلائی۔ متوسط طبقے کی معیشت کو منظر عام پر آنے کے مواقع فراہم کیے۔ سرمایہ داری نظام کو تقویت دی۔ مساوات، آزادی اور بھائی چارے کو انسانی تہذیب کے لوازمات قرار دیا جس سے انسانی توقیر کا نظریہ مضبوط ہوا۔ سیکولر آدرشوں کو تقویت ملی۔ مذہبی رہنماؤں کی سماجی زندگی میں دخل اندازی کو نہ صرف رد کرنے کا حوصلہ عطا کیا بلکہ بالآخر حکومتی معاملات میں ان کی شراکت کو مسدود کر دیا۔

کانٹ اور عقل نظری کا انتقاد

جرمن فلسفی عمانویل کانٹ نے اپنے نظام فلسفہ کی تشکیل میں ماقبل فلاسفہ سپائی نوازا، ہیوم اور لاک کے علاوہ والٹیر اور روسو سے حسبِ ضرورت اخذ فیض کیا۔ اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے عقل اور عقیدے کی تفہیم میں ایک نیا راستہ متعارف کرایا۔ کانٹ نہ مکمل طور پر عقلیت پسند ہے اور نہ ہی تجربیت کا دلدادہ۔ اس کا خیال ہے کہ ”حسی تجربہ اور عقل دونوں دنیا کے بارے میں ادراک کی تشکیل اور نظریہ سازی میں کردار ادا کرتے ہیں۔ عقلیت پسندوں نے ایک طرف علم کے

حصول میں عقل کی کارکردگی پر غلو سے کام لیا تو دوسری طرف تجربیت پسندوں نے بھی حسی تجربے کو علم کی تشکیل میں ضرورت سے زیادہ اہمیت دی۔ اگر یہ درست ہے کہ عقلیت پسندوں نے تجربے کی اہمیت کو فراموش کیا تو یہ بات بھی غلط نہیں کہ تجربیت پسندوں نے اس سوال کو مکمل طور پر صرف نظر کر دیا کہ انسانی ذہن دنیا کے بارے میں ہمارے نقطۂ نظر پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے۔'' اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے کانٹ نے 'انتقاد عقل نظری' (Critique of Pure Reason) کانٹ کے نظریۂ علم کے مطابق خدا، آزادی ارادہ اور حیات بعد الموت کے بارے میں کوئی بھی دعویٰ خالص عقلی استدلال کی بنیاد پر نہ ثابت کیا جاسکتا اور نہ ہی اس کی تردید کی جاسکتی ہے۔ خالص عقلی لحاظ سے یہ دعویٰ کہ کائنات کا کوئی خالق ہے اتنا ہی مضبوط ہے جتنا کہ ضعیف۔ یعنی خدا کے وجود کو عقلی استدلال سے ثابت کرنا کارلا حاصل ہے۔ اس طرح کانٹ نے قرار دیا کہ سینٹ تھامس ایکوائنس کے الٰہیاتی دلائل لایعنی حجت پسندی سے زیادہ کچھ نہیں۔ انتقاد عقل نظری میں اس نے لکھا 'اگر سائنس یا مذہب اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرے گا کہ حقیقت یا حقیقت مطلقہ کیا ہے تو وہ مفروضات کے گورکھ دھندوں میں الجھ کر رہ جائے گا۔ فہم انسانی کا حدود حواس سے پرے جانا ناممکن ہے'۔ (20)

کانٹ نے 'انتقاد عقل عملی' (Critique of Practical Reason) میں اس بات پر اصرار کیا کہ صرف عقل عملی یا اخلاقی وجوب ہی یہ فرض (Postulate) کرنے کی اجازت دیتا ہے کہ خدا ہے۔ یہ فرضیہ اس وقت مضبوط تر ہو جاتا جب اسے ایمان (Faith) کی توانائی اور ایقان حاصل ہوتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک خدا کے بارے میں ہمارا علم بنیادی طور پر ایمان اور عقیدے کا مرہون ہے جس میں اخلاقی بصیرت اور ضمیر کے احکامات فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ خدا کو ہم حسی ادراک اور عقلی استدلال کے ذریعے جان نہیں سکتے۔ کانٹ کہتا ہے کہ خدا کی ذات کا انکشاف ہم پر ضمیر کے حکم مطلق (Categorical Imperitive) اور اس کے مؤثرات کی وجہ سے ہوتا ہے جو ہماری ذات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں خدا کے تصور کا تعلق محض انفرادی ضمیر کی آواز سے ہے۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا کے وجود کی دلیل کا انحصار ضمیر کی گواہی پر ہے تو یہ دلیل خاصی کمزور اور پھسپھسی ہے۔ دنیا میں بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایمانداری سے تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا ضمیر خدا کے وجود کی گواہی نہیں دیتا۔ کیا ایسی

کمزور دلیل سے مذہبی ایمانیات کو مضبوط کیا جا سکتا ہے۔ ہرگز نہیں۔ کانٹ خود بھی اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھا۔

مذہب کو انفرادی ضمیر کا مسئلہ بنا دینے کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کی معاشرے پر گرفت کمزور ہوتی چلی گئی۔ پروٹسٹنٹ مذہب کے بعض معروف شارحین نے اس مسئلے کے حل کے لیے تشکیک کو ہی مذہب کی بنیاد بنا دیا جس کی اہم مثالیں پاسکل، کرکیگارڈ اور کارل بارتھ ہیں۔ دوسرا نتیجہ یہ تھا کہ انفرادی ضمیر و صداقت کے دعوؤں کے ثمرات یورپی تہذیب کے سماجی مراکز میں بہت زیادہ تشکیک کے ساتھ ساتھ حیران کن پروٹسٹنٹ مذہبیت پسندی، رومانی اندازِ نظر، بورژا طرزِ زندگی اور نو آبادیاتی ہیروازم کی صورت میں نمودار ہوئے۔ چارلس ڈکنز نے اپنے بعض ناولوں مثلاً Bleak House اور Great Expectation اور Hard Times میں یورپی سماج کے ان حیران کن تضادات کا ذکر کیا ہے جن کو مشنری رومانیت، سیکولر اقدار اور سامراجی عزائم کے باہمی تصادم نے جنم دیا۔[21]

ہیگل کا تصور جہاں

جرمن فلسفی ہیگل کو جدید فکریات کا ''باوا آدم'' کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ وہ انقلاب فرانس کے زمانے میں پیدا ہوا۔ زمانۂ طالبِ علمی کے دوران ہیگل نے انقلاب فرانس کی حمایت میں لکھا: ''اس انقلاب کا ہی اعجاز ہے کہ فرانسیسی قوم کو بہت سے ایسے اداروں سے نجات حاصل ہوئی جن کو روحِ انسانی صدیوں پیچھے چھوڑ چکی تھی۔ بعینہٖ جیسے بچہ جوان ہو کر پرانے سائز کے جوتے پیچھے چھوڑ جاتا ہے۔''[22] ہیگل صرف معروضی تصوریت کا ہی علمبردار نہیں تھا وہ عقلیت کی تحریک کا نقطۂ عروج بھی تھا۔ اس نے ان تمام مشکلات کو دور کر کے جو کانٹ کے فلسفہ میں ثنویت کا باعث بنی تھیں ایک شاندار نظامِ فلسفہ کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ اس کے نزدیک جو عقلی ہے، وہی حقیقی ہے۔ اس کے فلسفے میں حقیقی کا وہ مفہوم نہیں جو تجربیت میں ہے۔ تجربیت میں متفرق واقعات کو حقیقی قرار دیا جاتا ہے۔ ہیگل اس کے برعکس ان کو غیر عقلی سمجھتا ہے۔ متفرق واقعات کو ہم صرف اسی وقت عقلی کہہ سکتے ہیں جب وہ کلی تناظر میں ہمارے سامنے آئیں۔ وہ پوری کائنات کو ایک فکری نظام سمجھتا ہے۔ مختلف افراد، اشیاء اور افکار اسی نظام کا جزوی اظہار ہیں۔ عقل کائنات کا جوہر (Substance) ہے۔ ساری دنیا کا نقشہ عقلیت کا مطلقاً پابند ہے۔ عقل، اس کے نزدیک وہ نطقِ اول (Logos) ہے جس سے دنیا کا خروج ہوا ہے۔ عقل ایک بدیہی اور خود وضاحتی اصول

ہے۔ گویا اپنی وضاحت آپ ہے اور اپنا تعین خود کرتی ہے۔ یہ تمام مقولات کے نظام کا مصدر ہے اور تمام مقولات بالآخر اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔ [23] انسان میں حقیقت مطلق خودشناشی کی منزل کو پا سکتی ہے۔ مراد یہ کہ مطلق حقیقت کے حصے کے طور پر فکر اپنی ذات کا ادراک کرتی ہے اور انفرادی حدود اور مقاصد سے ماوراء ہو کر دنیا کے تضادات کے تلے دبی ہوئی اشیاء کی ہم آہنگی تک ایک جدلیاتی طریق کار کے ذریعے رسائی حاصل کر لیتی ہے۔ اس حوالے سے کائنات کو روح (Geist) یا حقیقتِ مطلق کا معروضی اظہار قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک ایسا پراسیس ہے جسے مقصدی تاریخی ارتقا کا نام دیا جا سکتا ہے۔ [24] ہیگل سپائی نوزا کی قائم کردہ ذہن اور امتداد کی ثنویت کو بھی ردّ کرتا ہے وہ انھیں لامتناہی صفات تسلیم نہیں کرتا۔ یہ سب اس کے نزدیک ایک ہی حقیقت کی مختلف صورتیں ہیں۔ اس کی جدلیت میں ذہن کا کام کثرت میں اُس وحدت اور ہم آہنگی کو تلاش کرنا ہے جو کہ تنوع میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ دنیا کا ہر خیال اور ہر صورت احوال تضادات پر منتج ہوتی ہے۔ پھر یہ تضادات ایک اعلیٰ سطح پر باہم متحد ہو کر ایک بڑے اور پیچیدہ نظام میں ڈھل جاتے ہیں۔ خیر اور شر کے تصادم کو ہم محض منفی تصور قرار نہیں دے سکتے۔ یہ کافی اہم حقائق ہیں، ان کو حکمت اور بصیرت کی نظر سے دیکھنا چاہیے۔ تضاد اور تصادم کی کیفیت تکمیل ذات اور خیر کے لیے ضروری جدو جہد کا قانون اوّل ہے۔ انسان کے کردار کی تشکیل دنیا کے طوفانوں اور حقائق کے خوفناک بگولوں میں ہوتی ہے۔ انسان اس وقت عروج حاصل کرتا ہے جب وہ ذمہ داریوں پر پورا اترتا ہے، مصائب کے بالمقابل سینہ سپر ہونا اور مجبوریوں کے لق و دق صحرا کو عبور کرنا سیکھ جاتا ہے۔ یوں اس دنیا میں دکھ درد کا ایک مضبوط جواز موجود ہے۔ یہ زندہ ہونے کی علامت ہے۔ اس سے تشکیل نو کا کام شروع ہوتا ہے۔ جذبات کا اپنا ایک کردار اور اہمیت ہے۔ دنیا میں کوئی بڑی تخلیق سرمستی و سرشاری کے بغیر وجود نہیں آ سکتی۔

ہیگل نابغہ کو روح عصر کا نمائندہ قرار دیتا ہے۔ اُس کے نزدیک دنیا میں اب تک کوئی بڑا علمی و ادبی معرکہ جذبے کی شدت کے بغیر رونما نہیں ہوا۔ جد و جہد ارتقائی نشو و نما کا بنیادی اصول ہے۔ انسان مشکلات، مصائب اور مہمات سے گزر کر ہی گوہر مراد حاصل کرتا ہے۔ زندگی مسرت اور عیش کوشی کے لیے نہیں بنائی گئی۔ ناکارگی اور لایعنی اطمینان انسان کے شایان شان نہیں۔ حقیقت کے تمام تضادات نشو و نما اور ترقی کے ذریعے ہی طے ہوتے ہیں۔

وہ تہذیب، مذہب اور تاریخ کے بارے میں معرکتہ الآرا نظریات کا بانی بھی ہے۔
چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ جدیدیت کے بہت سے معروف اور زبان زدعام تصورات اور فریز (جن میں تاریخ کے اختتام کا نظریہ بھی شامل ہے) ہیگل کی عطا ہیں۔ ہیگل کا قول ہے: ''عظیم لوگ دائیہ کی طرح ہوتے ہیں جو خود جنم نہیں دیتے، جنم دینے میں مدد دیتے ہیں۔ جو کچھ بھی وہ سامنے لاتے ہیں اسے روح عصر نے جنم دیا ہوتا ہے۔ نابغہ روزگار کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کی بنائی ہوئی دیوار پر ایک پتھر اور رکھ دیتا ہے۔ تاہم اس کی خوش بختی اس بات میں ہوتی ہے کہ وہ سلسلے کے بالکل اختتام پر آ کر محراب کا آخری پتھر رکھنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ محراب جب مکمل ہو جاتی ہے تو ہر سہارے کی ضرورت سے مبرا ہو جاتی ہے۔''(25)

ہیگل کے فلسفہ جدلیت کے مطابق تغیر ہی اصل اصول حیات ہے۔ کوئی حالت مستقل نہیں۔ اشیاء کی ہر منزل پر تضاد رونما ہوتا ہے جسے صرف کشمکش ضدین رفع کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاست کا عمیق ترین اصول آزادی ہے۔ آزادی مثبت تبدیلی کا راستہ کھول دیتی ہے۔ تاریخ آزادی کی نشو ونما کا دوسرا نام ہے۔ ہیگل ریاست کی تحریم و تجلیل کا قائل ہے کیونکہ اس کے ذریعے ہی آرٹ، مذہب اور فلسفے ایسے بالائے سماج ادارے وقوع پذیر ہو سکے ہیں۔ ریاست کو ایک منظم ادارے کے طور پر کام کرنا چاہیے۔ کیونکہ ریاست ایک نامیاتی کل کے طور پر روح کل کی مظہر ہے۔ انفرادی آزادی ذاتی انتخاب جو دوسروں سے آزاد ہو کر کیا جاتا ہے، نہیں ہے۔ افراد ایک بڑے نامیاتی کل کا حصہ ہوتے ہیں جس کی اطاعت ان پر فرض ہے۔ انھیں روح عصر کے اظہار میں اپنا مخصوص کردار مناسب انداز میں ادا کرنا چاہیے۔ ترقی کا ہدف اتحاد ہے۔ اسی آزادی کی پہلی شرط تنظیم ہے۔ جو عقل پر مبنی ہے وہی حقیقت ہے اور جو عقلی ہے وہی سچ ہے اور جو منظم ہے وہی طاقتور ہے۔(26) جرمنی میں نیشنل سوشلزم اور روس میں کمیونزم کی بنیاد انہی تصورات پر رکھی گئی۔ ہٹلر کا لقب فیوہرر (Fuhrer) بھی یہیں سے برآمد ہوا۔

ہیگل نے جدید تہذیب کو قومی ریاست کا نظریاتی جواز فراہم کیا۔ اس کے نزدیک ہر قوم کی اپنی روح اور اپنا ذہن ہوتا ہے اور ایک خاص قسم کے لوگوں کے ذہن کی اپنی تاریخ ہوتی ہے جو اس قوم کے ارتقاء، بلوغت اور زوال کو محیط ہوتی ہے۔ تاریخ اپنی کلیت میں ایک قابل فہم پیٹرن ہے۔ انسانی ذہن ارتقا کی زنجیر میں ایک کڑی کا کردار ادا کرتا ہے جس کی انتہائی صورت ذہن

کائنات ہے۔ ذہنِ کائنات اور ذہن مطلق کے درمیان محض لطیف سا فرق ہے۔ عقل کائنات کا جوہر ہے، کائنات کا نظام عقل پر مبنی ہے۔ (27)

ہیگل نے سب سے پہلے غیر مختتم ترقی کا نظریہ پیش کیا جس کی بنیاد اس نے خود بالیدہ شعورِ کل پر رکھی ہے۔ انیسویں صدی کے ماہرین معاشیات نے ہیگل سے نہ ختم ہونے والی ترقی اور منظم سماج کا نظریہ مستعار لیا اور دعویٰ کیا کہ اگر عقل کی رہنمائی کو قبول کر لیا جائے اور ہر اس چیز کو رد کر دیا جائے جو مشاہدے اور تجربے پر پورا نہ اترتی ہو اور استدلال اور تنظیم کے برعکس ہو تو انسانی زندگی خوشیوں کا محور بن سکتی ہے۔ ایک نہ ختم ہونے والی خوشحالی اور ترقی کا سلسلہ چل سکتا ہے۔ کیونکہ کائنات شعوری ارتقا کی طرف گامزن ہے اور اس کا سفر غائی (Teleological) ہے۔

مسیحیت کے بارے میں ہیگل کا مؤقف خاصا گول مول ہے۔ تاہم وہ بھی مذہبی افکار اور شعائر کو تنقیدی نقطۂ نظر سے دیکھنے کا قائل ہے۔ عقلی جانچ پڑتال کا سلسلہ جو ریفارمیشن کے دور سے شروع ہوا وہ انیسویں صدی کی جدیدیت کا خاصا بن کر سامنے آیا۔ تجربیت، عقل پرستی اور نیچریت نے معجزات اور مافوق الفطرت تصورات کو مسترد کر کے ان کو زندگی کے مرکزی دھارے سے الگ کر دیا جس کے نتیجے میں اوتاریت (Incarnation) کے عقیدے پر شک وشبے کا آغاز ہوا۔ سٹراس (Strauss) اور فیورباخ نے ہیگل کی ارتیابیت کے زیرِ اثر مسیحی معتقدات پر منفی انداز میں تنقیدی نظر ڈالنے کے کام کا بیڑا اُٹھایا۔ فیورباخ کی کتاب The Essence of Christianity دنیا سے ماوراء کسی ذاتِ مطلق کے تصور کو مکمل طور پر رد کرتی ہے۔ فیورباخ مذہبی عقائد کی تشریح انسانی اُمنگوں، ارادوں اور اُمیدوں کے حوالے سے کرتا ہے۔ فیورباخ کے نقطۂ نظر سے خدا دراصل فطرتِ انسانی کا اعلیٰ ترین مثالی تصور ہے جسے انسان نے معروضی شکل دے دی ہے۔ ڈیوڈ سٹراس بائیں بازو کا ہیگلیائی مفکر تھا۔ اس کے فلسفہ تاریخ میں جدیدیت سے مراد تدریجی ارتقا کے ذریعے مذہب کو شہر بدر کرنا ہے تا کہ اس کی جگہ عقلیت لے سکے۔ اس کا استدلال سیکولرازم کے حق میں بڑ ثابت ہوا۔ اس کی کتاب کا عنوان The Life of Jesus ہے۔ جس میں اس نے قیاسی تجربے کی منہاج کو بروئے کار لا کر یہ استدلال کیا کہ بائبل کے متون تاریخی بیانیے نہیں اور نہ ہی وہ عقل کی پوشیدہ سچائیاں ہیں۔ وہ تو قدیم ذہن کے تخلیقی کمالات ہیں جو فطری طور پر خود کا اظہار اساطیر میں کرتا تھا۔ یوں بائبل تاریخی اعتبار سے درست ہے نہ ہی عقلی لحاظ سے مربوط۔ یہ تو اساطیر

اظہار ہے اس وقوف کا جو نہ صرف کہنہ ہے بلکہ طفلانہ بھی ہے۔ سٹراس اور بعد میں فرائیڈ کے سائنسی تنقید و تجزیہ نے مذہبی جدیدیت کی بنیادیات کو ایک نیا رُخ فراہم کیا۔ مذہب کی سائنسی تنقید کا ہی نتیجہ تھا کہ روشن خیال مسیحی علماء نے عیسوی دینیات کو فوق العادہ عقائد واوہام سے پاک کرنے کا بیڑا اُٹھایا۔ اس طرح عتیق اور جدید عہد ناموں کو تاریخی، لسانی اور بشریاتی تنقید و تجزیے کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن نشان خاطر رہے کہ یہ سب کچھ پروٹسٹنٹ مفکرین کے نقطۂ نظر سے روشن خیالی کے ایجنڈے کا ہی تسلسل تھا اور اس سیکولرازم کی تکمیل تھی جس کی بنیاد خود لوتھر اور کیلون نے رکھی۔

جدیدیت کے حامی مفکرین کا مطمح نظر ہمیشہ علم اور سائنس کے ذریعے انسان کی مادی فلاح رہا ہے۔ منظم اور مربوط طریقے سے، عقل کو بروئے کار لاکر اور اوہام وتقلید کا انکار کر کے زندگی کو ترقی کی راہ پر ڈالا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں بہت سے یوٹوپیائی نظریات اور آدرشی تصورات جہاں منظر پر آئے جن میں سے ایک بیسویں صدی کا عوامی سطح پر سب سے پسندیدہ تصور جہاں مارکسی اشتراکیت کے نام سے مشہور ہوا۔ اسے مادی جدلیت کے عنوان سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ دیوار برلن کے گرنے تک (1989ء) اس نظریے کا دبدبہ اور دہشت مغرب کے سرمایہ دار نظام پر طاری رہا۔

مارکس، ڈارون اور فرائیڈ

مارکس کا فلسفہ ہیگل کی معروضی تصوریت کے گہرے اثرات کا آئینہ دار ہے۔ فرق یہ ہے کہ مارکس نے تصوریت کی بجائے مادیت کو فوقیت دی گئی۔ اس کے نظریات کی اپیل کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی 'داس کیپیٹل' کو بورژوا سرمایہ داریت کے استحصالی نظام سے نجات کا نسخہ کیمیا قرار پایا۔ بالخصوص تیسری دنیا کی پس ماندہ اور مظلوم اقوام کے لیے تیسری دنیا کے جدید دانشوروں نے مارکس کے یوٹوپیائی نظریات کو مذہبی عقیدت کی سطح تک پہنچا دیا۔ مارکس کے نظریۂ اشتراکیت کے مطابق سیاسی، تاریخی اور معاشرتی تبدیلیاں ذرائع پیداوار کی تقسیم سے وقوع پذیر ہوتی ہیں اور یہ کہ اگر ہم پیداوار کی منصفانہ تقسیم کا نظام تشکیل دے لیں تو دنیا کو جنت ارضی میں تبدیل کر سکتے ہیں۔ اشتراکیت کے بارے میں مزید گفتگو آگے چل کر ہوگی، پہلے ڈارون کا ذکر اہم ہے۔

جدیدیت کی سیکولر جہت کو مارکس کے نظریات کے ساتھ ساتھ ڈارون کے نظریہ

ارتقاء نے کمک فراہم کی۔ بعض لوگوں کے مطابق یہ نظریہ انسان کو اس ابدی بوجھ سے نجات دلانے کی راہ دکھاتا ہے جو کائنات کی مذہبی تشریح نے اس کے کندھوں پر لاد دیا ہے۔ ڈارون کی کونیات تخلیق کے الٰہیاتی منصوبے مسترد کرتی ہے۔ کسی دوسری دنیا سے اُتری ہوئی روح کی کہانی کو محض انسان کے ذہن کی اختراع قرار دیتی ہے جس کی کوئی سائنسی توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ انسان ارتقاء کی کہانی کا ایک معمولی کردار ہے جو لاکھوں سال کے ارتقائی عمل کے نتیجے میں جانوروں کی دنیا سے الگ ہوا۔ حیوانات سے ممتاز اور الگ ہونے کی وجہ محض یہ تھی کہ اس کا دماغ حیران کن رفتار سے ترقی کرتا چلا گیا۔ اس نے لفظ ایجاد کر لیے۔ وقت کے قدموں کی چاپ کو سننا شروع کر دیا۔ اس سے تجربے نے جنم لیا۔ پھر حافظے اور یادداشت کو مہمیز ملی۔ ان سب نے باہم مل کر متخیلہ کی تشکیل کی۔ یوں انسان میں گردوپیش کے ماحول کو معنی کی آنکھ سے دیکھنے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ ظاہر ہے معنی کی آنکھ سے مراد یہاں عالم شعور ولاشعور ہے۔ تاہم انسانی شعور کے معاملے میں ہمیں کسی اشتباہ کا شکار نہیں ہونا چاہیے۔ شعور کا تعلق کسی ماورائی دنیا سے ہرگز نہیں۔ یہ اسی دھرتی کی مخلوق ہے جس کا ظہور سعی و خطا اور جہد بقاء کے مسلسل عمل سے گزر کر ان ذہین جانوروں میں ہوا جن کو انسان کے اجداد کی ابتدائی پیڑیاں کہا جاسکتا ہے۔[28]

ڈارون کے افکار نے اسی حوالے سے خود کار اور نا مختتم ترقی کے اس نہایت ظالمانہ نظریے کو جواز فراہم کیا ہے جس نے ایک طرف سرمایہ دارانہ نظام کو بے رحم مقابلے کی راہ پر لگایا اور طبقاتی کشمکش کا سلسلہ شروع کیا تو دوسری طرف نوآبادیات کے استحصال کے لیے مغربی استعماریت کو سائنسی توجیہ مہیا کی۔ کیمونزم کو طبقاتی جنگ کا جواز فراہم کیا۔ ظالمانہ قومیت پرستی کو بنیاد مہیا کی۔[29] برطانیہ، ہالینڈ، بلجیم، جرمنی اور اٹلی کے نظریہ سازوں نے دنیا پر تسلط کے لیے یہ دلیل بے رحمانہ انداز میں استعمال کی کہ ہم دنیا کو جہالت اور وحشت سے نجات دلانے کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں۔ مذہبی لحاظ سے نوآبادیات کو اس عظیم سیاسی منصوبے کا شاخسانہ قرار دیا جس کا پروانہ پوپ نے پندرھویں صدی میں ایک فرمان (Bull) کے ذریعے دیا تھا۔ یوں دنیا پر یلغار کا مقصد ان نیم وحشی اقوام تک یسوع مسیح کے نور شفاعت کو پہنچانا قرار دیا گیا جو جہالت اور بت پرستی کی دلدل میں ابھی تک پھنسے ہوئے تھے۔ یورپی دانشوروں نے اس یلغار کو سفید فام انسان کے کندھوں پر خدائی مشن کا نام دیا۔ یہ تو ہوا مذہبی جواز۔ تاہم تاریخ سے یہ بات کبھی بھی پوشیدہ نہیں

رہی کہ یورپی اقوام کا اصل مقصد مادی مفادات کا حصول تھا، یوں توسیع پسندی اور ملک گیری کے ذریعے دنیا کے قدرتی اور تجارتی وسائل، ہیرے جواہرات کی کانوں اور سونے، چاندی اور تانبے کی معدنیات پر قبضہ انہی مقدس دلائل کی وجہ سے ممکن اور پھر مستحکم ہوا۔

چارلس ڈارون نے کہا تھا۔ زندگی ایک میدان کارزار ہے، بقاء کی مسلسل جنگ۔ یورپی اقوام بالخصوص انگریزوں نے ڈارون ازم کو اپنی سماجیات کا حصہ بنالیا جس کے مفاہیم میں اینگلو سیکسن قوم کی نسلی تحسین، جنگ وجدل کی تجلیل، دنیا پر حکومت کا خدائی حق، نوآبادیات کی لوٹ کھسوٹ اور سرمایہ داری مفادات کا ہر قیمت پر تحفظ شامل تھا۔ جنگ بقائے اصلح کا بہترین معیار ہے۔ جنگ میں اعلیٰ ترین کو ہر حالت میں فتح یاب ہونا چاہیے۔ اس زمانے کا فکشنی ادب ایسے ہی کرداروں کے گرد گھومتا ہے۔ مثلاً رائیڈر ہیگرڈ کی She میں لیو ونسی اور سر آرتھر کینن ڈائل کے The Lost World میں لارڈ جان راکسٹن ایسے کرداراس کی بہترین مثالیں قرار دی جاسکتی ہیں۔

نطشے روسو اور ڈارون کی تعلیمات کا مرکب تھا۔ اس کے یہاں فوق البشر اور ارادی غلبہ پسندی کے تصورات منطقی لحاظ سے جدیدیت کا نقطۂ عروج ہیں۔ بقائے اصلح کے اصول کو نطشے نے ایک نئی توجیہ اور ایک نیا رنگ دیا۔ اس نے کہا اگر ترقی کا سلسلہ خودحرکی نظام کے تحت چل رہا ہے اور اس حوالے سے مبرم ہے تو پھر ترقی اور ارتقاء کی دوڑ میں اخلاقی اقدار کا ذکر کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہر چیز جو وقوع پذیر ہو رہی ہے وہ لازمی طور پر بہتر سے بہتر صورت کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اس پُرشکوہ ارتقائی عمل کے راستے میں اخلاقی اقدار کے نام پر حائل ہونا محض فتنہ پردازی نہیں تو اور کیا ہے۔ اس لیے مسیحی اخلاقی اقدار کا استرداد لازمی ہے۔ اخلاقیات کیا ہے؟ محض بہانہ تراشی، مطلب براری اور مفاد پرستی کا دوسرا نام۔ اخلاقی اصولوں کا مقصد طاقت ور اور اعلیٰ ترین خصوصیات کے حامل فرد (Superman) کو شکست دینے کی ایک مکروہ اور شرمناک سازش ہے۔ نطشے کے نزدیک یہ اخلاقیات کے اصولوں پر کاربند لوگوں کی غلامانہ ذہنیت کا بدترین اظہار ہے۔

نطشے: جدیدیت کا پہلا نقاد

نطشے کو جدیدیت کا عظیم ترین نقاد کہا گیا ہے۔ اس کے افکار کا ہدف جدیدیت کے ہر اس تصور کی تنقید ہے جو ہیگل کے فلسفے اور مسیحی طرز زیست سے برآمد ہوا۔ اس کی کتاب The Future of Illusion کا فوکس غلامانہ اخلاقیات کی تنقید و تنقیص ہے۔ مسیحی اخلاقیات......

جیسے سینٹ پال اور سینٹ آگسٹائن کی تعلیمات کی روشنی میں چرچ نے یورپ کے ٹیوٹانک قبائل کو مطیع بنانے کے لیے فروغ دیا اور بعد میں جن پروٹسٹنٹ روشن خیالی کے دور کی سماجی روایات و عقائد کا ایک پورا نظام استوار ہوا۔ نطشے پیدائشی نقاد تھا۔ اس نے پروٹسٹنٹ روشن خیالی کے اس پروجیکٹ کے خلاف عدمیت (Nihilism) کا طریقِ کار استعمال کیا۔ یہ طریقِ کار حقیقت مرکزیت، جوہریت، کلیت پسندی، مملکت کے تغلب، رُوحِ عصر اور فرد افروزی اور تاریخ کی مقصدیت ایسے تصورات و تعقلات کو چیلنج کرنے میں تیر بہدف نسخہ ثابت ہوا۔ یہ نسخہ مارکس کے اشتراکی فلسفے کے خلاف بھی کامیابی سے بروئے کار آیا۔ ہیگل کے تصور کلیت کے برعکس نطشے انفرادیت اور تکمیلیت پر اصرار کرتا ہے۔ وہ ہیگلیائی عقلیت کی اجارہ داری کو قبول نہیں کرتا۔ عقل کی پذیرائی کرتا ہے لیکن مختلف انداز سے کہ اس کا معیار ہیگل سے مختلف ہے۔ وہ عقل کو انسان کی اعلیٰ ترین خوبی قرار دیتا ہے کیونکہ یہ انسان کو غالب آنے کے لیے طاقت فراہم کرتی ہے۔ عقل ان مہارتوں کو دستیاب کرتی ہے جو بصیرت کی تشکیل میں مددگار ہوتی ہیں اور تمام جذبوں کو بے ترتیبی سے نکال کر منظم کرتی اور ان کو ایک ہم آہنگی عطا کرتی ہے۔ اور اس طرح انسان کو وہ طاقت مہیا ہوتی ہے جو اسے خود پر اور فطرت پر حاوی ہونے میں مدد دیتی ہے۔ گویا عقل محض جسمانی طاقتوں سے کہیں بڑھ کر طاقت کا سرچشمہ ہے۔ پیش بینی، برداشت اور خود پر کنٹرول یہ سب کچھ وہ ہے جسے نطشے Geist کا نام دیتا ہے۔[30] اور ہیگل کے بالکل اُلٹ وہ تاریخ پر توجہ مرکوز کرنے کی بجائے فرد کے ذہن کی نفسیاتی کیفیات کے عمق سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کا رویہ نفسیات دان کا سا ہے جس کے نتیجہ میں اس کے ہاں انفرادی طاقتی ارادوں کی کثرتیت کا اثبات سامنے آیا ہے۔ بقول والٹر کاف مین اس کا ہیگل سے تعلق سپائی نوزا اور لائبنز کے تعلق سے مشابہ ہے۔[31] انسان دوستی کے تحت اُبھرنے والے ایثاریت، ہمدردی اور ترحم کے جذبات کو اس نے Beyond Good and Evil اور Genealogy میں پائے استحقار سے ٹھکرا دیا ہے کہ یہ قوت ارادی کو کمزور کر کے انسان کو بزدل اور کمینہ بنا دیتے ہیں۔ وہ تو برتر نسل اور برتر انسان کے شکوہ اور عظمت کا قائل ہے۔ اس نے Thus Spake Zarathustra میں سپرمین کی شان میں گیت لکھے ہیں اور اصرار کیا ہے کہ نسل انسانی کی بقا کی ضمانت برتر انسان کے ظہور سے منسلک ہے۔

نطشے کے نزدیک سچ کوئی مخصوص حقیقت نہیں۔ مختلف تعبیروں کا ایک سلسلہ ہے۔ وہ

لکھتا ہے۔ انسان کی سچائیاں بالآخر کیا ہیں؟ صرف اس کی ناقابل تکذیب غلطیاں۔ وہ سچ کی معروضی اور مطلق حیثیت سے انکار کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ معنیات کی محکومی سے عجز و انکسار، قربانی اور رحم دلی کے جذبات جنم لیتے ہیں۔ نطشے چونکہ حقیقت کی نفی کرتا تھا اس لیے مذہب کا مخالف تھا اور اس کو ماضی کی یادگار قرار دیتا تھا۔ اس کا یقین تھا کہ آنے والے دور میں فن مذہب کی جگہ لے گا۔ وہ علم کے معاملے میں معروضیت اور عالمگیریت کا بھی مخالف تھا۔ اس نے انسانی علم کی ماہیت پر روشنی ڈالتے ہوئے نہ صرف اس کی عمل داری میں انسان کی موضوعیت کا اقرار کیا ہے بلکہ اس پر بھی اصرار کیا ہے کہ علم ہماری سماجی اقدار سے آزادانہ وجود نہیں رکھتا۔ اس لیے ہمارا تمام علم دنیا کے ایک مخصوص زاویہ نظر اور فکری پس منظر (جس میں تعصبات بھی شامل ہوتے ہیں) کے ساتھ وجود میں آتا ہے۔ اس لیے علم کی حیثیت معروضی نہیں موضوعی ہے۔ نطشے علم کے متعلق اضافیت پسندانہ نقطہ نظر کی حمایت کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ صداقت کو بھی اضافیت کے معیار پر پرکھتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ معروضی سطح پر کوئی صداقت موجود نہیں ہے۔ ہمیں دنیا میں وہی کچھ نظر آتا ہے جو کچھ ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ واقعات کی بجائے دنیا میں تشریحات و تعبیرات کو زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے۔ ہر آدمی جس پس منظر کے ساتھ دنیا کو دیکھتا ہے اسی کے مطابق اپنے ادراک کی تشکیل کرتا ہے۔ ذہن میں دنیا کی تصویر بھی اسی انداز سے اُبھرتی ہے۔ کیمرج کے فلسفی وٹگن سٹائن نے دنیا کو دیکھنے کے اس عمل کو Seeing-as کا نام دیا ہے۔

نطشے کی تناظریت کسی واحد حقیقت یا مطلق سچ کی منکر ہے۔ تناظریت کے مطابق تمام صداقتیں کسی نہ کسی پس منظر کی مرہون منت ہوتی ہیں۔ یہ صداقتیں اسی پس منظر کے اندر یا اسی کی موجودگی میں صداقت کے طور پر قبول کی جاسکتی ہیں یعنی ہر صداقت کا ایک پس منظر ہوتا ہے۔ اگر وہ پس منظر منہا ہو جائے تو صداقت کسی صورت میں صداقت کہلانے کی مستحق نہیں رہتی۔ کوئی صداقت خلا میں جنم نہیں لیتی نہ ہی کسی ماورائی دنیا سے اس کا کوئی تعلق ہے۔ تمام صداقتیں انسانی سماج، تاریخ اور کلچر میں پروان چڑھتی ہیں۔ کسی نہ کسی مخصوص زبان، جماعت اور جنس کی پابند ہوتی ہیں۔ مصدقات کا کوئی واحد یا قبل تجربی آفاقی معیار نہیں کہ جس کی اہمیت تمام علوم اور انسانوں کے لیے یکساں اور ہمہ گیر ہو۔ گویا یہ ضروری نہیں کہ پوری دنیا کے انسان حقیقت کا ایک جیسا تصور قائم کریں اور اس پر عمل کرنے کے پابند ہوں۔ چونکہ یہ طے ہے کہ مختلف انسانوں کے نقطہ ہائے نظر

ایک جیسے نہیں ہو سکتے ۔ ہر انسان بالعموم مختلف انداز سے سوچتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی سطح پر موجود لوگوں کا انداز نظر بھی مختلف ہوتا ہے۔ نطشے اگر چہ اضافیت سے بچنے کی زبردست کوشش کرتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اضافیت کے گرداب سے بچ نہیں سکا۔

نطشے اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ مغربی ثقافت روبہ زوال ہے۔ جدیدیت کی اقدار منہدم ہو رہی ہیں، جدید انسان خدا سے محروم ہو چکا ہے، اب وہ اس کائنات میں یکہ وتنہا ہے، اپنے کیے کا خود ذمہ دار ہے۔ جدیدیت، جس کے اپنے پیمانے چکنا چور ہو چکے ہیں اس کی کوئی مدد کرنے سے قاصر ہے۔ نطشے کے خیال میں ماڈرنٹی کے عہد کی خطرناک صورت حال کی اصل وجہ مغربی فکر میں موجود ثنویت ہے۔ یعنی دایونیسی اور اپولونی ثنویت۔ وہ اس ثنویت کا سراغ یونانی المیے سے تلاش کرتا ہے۔ اپولونی فن تکمیل، ترتیب اور تناسب (Proportion) پر مبنی ظاہری حسن سے تسکین کا سامان مہیا کرتا ہے جبکہ دایونیسی فن میں جذبات کے پرزور اظہار اور تغیر اور تخریب پر زور دیا جاتا ہے۔ دایونیسی فن انفرادیت کو فطرت کے کلی تجربے میں تحلیل کرنے پر اصرار کرتا ہے۔ نطشے کے مطابق ''المیہ آرٹ تسلّی اور تسکین کا وہ سر چشمہ ہے جسے یونانیوں نے اپنے تزکیہ اور تطہیر کے لیے تخلیق کیا کیونکہ انھیں اس کی ضرورت تھی۔ یونان کے لوگ نرم ترین سے عمیق ترین دکھ کو برداشت کرنے میں بے نظیر تھے۔ نطشے ان کا مدح خواں ہے کیونکہ انھوں نے دنیا کی تاریخ کی خوفناک شورش اور فطرت کی سنگدلی کا مردانہ وار مقابلہ کیا۔ بدھ مت کے ماننے والوں کی طرح ہتھیار نہیں ڈالے اور نہ ہی انھوں نے اپنے ارادے کی نفی کر کے جان چھڑائی۔''[32] نطشے نے دیکھا کہ ماڈرنٹی کے عہد میں فن پر فلسفہ یا نظریہ حاوی ہو چکا ہے۔ زندگی کی تخلیقی قوتیں 'منطقی سقراطیت' کے ہاتھوں موت کے گھاٹ اُتر چکی ہیں۔ عقل پرستی پر نطشے کا حملہ فکر ونظر سے زیادہ عملیت پسندی کا آئینہ دار ہے۔ وہ اپنے نقطۂ نظر کا اظہار دلائل کے زور پر نہیں کرتا۔ اس کا بہترین ہتھیار جذبے اور احساس کی شدت ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس کے فلسفہ کو Anti Philosophy کا نام دیا جاتا ہے۔

نطشے فلسفہ جدید کا پہلا نامور فلسفی ہے جس نے باقاعدہ طور پر روشن خیالی کے پروجیکٹ کو ہدف تنقید بنایا اور یورپی آئیڈیلزم کے ان تمام تصورات کو مسترد کر دیا جو جدیدیت کو بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ مثلاً ترقی، تاریخ، لزومیت، سبجیکٹ، جوہر، کلیت، جدلیت اور کام کی پروٹسٹنٹ

خلاف یلغار بہت حد تک یک طرفہ اقدام تھا۔اپنی Nihilist منہاج کی بنیاد پر اس نے یورپی تہذیب کے ان تمام عقائد کو ٹھکرانے مین تامل نہیں کیا کہ جن کا تعلق مسیحی اخلاقیات سے ہونے کے باوجود مسلمہ عالمگیر انسانی اقدار سے تھا۔اس نے ضمیر، خیر، خداترسی، انکساراور ایثاریت ایسے فضائل کو بھیڑوں کے گلّے یا مفتوحوں کی اخلاقیات (Herden-Moral) کا نام دیا۔جمہوریت کا بھی وہ دشمن ہے۔اسے مفسد بورژوا جماعت کی فاسق ایجاد قرار دیتا ہے اور ہر اس چیز کو حریفانہ نظر سے دیکھتا ہے جو طاقت ورنوبل وحشی یا برتر انسان کے راستے کی دیوار ہے۔وہ کہتا ہے۔اس دیوار کو کمزور نسلوں کی سوچ اور اخلاقیات نے تخلیق کیا ہے تا کہ طاقت کے جذبے کو روکا جاسکے، طاقت کے تفاخر کو ختم کیا جاسکے۔نطشے کے نزدیک یہ طاقتور کا ناقابل تنسیخ استحقاق ہے کہ جنگ وجدال کرے، قوموں کو فتح کر کے ان پر راج کرے۔اس زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ نوآبادیاتی سامراجیت، نسلی امتیاز اور غلام داری کی صاف صاف حمایت کرتا نظر آتا ہے۔ جب وہ حکمران نسل کے تصور کی تجلیل کرتا اور فوق البشر کے منظر عام پر آنے کے لیے راستہ ہموار کرنے کی بات کرتا ہے تو وہ ایک طرح سے نارڈک نسل کی برتری کی ہی تجلیل کرتا ہے۔فوق البشر کیا ہے؟ خوبصورت قد وقامت اور سنہرے بالوں والا، چیتے کی طرح پھرتیلا، شیر کی طرح بہادر اور لومڑی کی طرح مکار جانور جسے وہ Blond Beast کے نام سے یاد کرتا ہے۔

نطشے کے ان افکار کے پیش نظر مخالفین اسے نازی فلسفے کا پشت بان اور نقیب قرار دیتے ہیں۔یہ درست ہے کہ نازی نظریہ سازوں نے اس کے خیالات اور اصطلاحات سے خوب استفادہ کیا۔مثلاً اس کے آریائی نسل پرستی، آریائی انسانیت اور آریائی اقدار کے حوالے سے عقائد وتصورات۔ اس کے یہاں مسیحیت کے یہودی بانیوں کے خلاف نفرت انگیز بیانات بالعموم اس احساس کو مضبوط کرتے ہیں کہ وہ سامی طرز زیست اور روحانیات کا زبردست مخالف تھا۔پال روبشک نے اس کے نسل پرست نظریات کی وجہ سے ہی یہ لکھا ہے کہ ان عقائد وتصورات کے عقب میں نازی جرمنی کے گیس چیمبرز کا دھواں بھوت بن کر منڈلاتا نظر آتا ہے۔[34] نطشے کو اُس کے برتر انسان اور ارادہ غلبہ پسندی کے تصورات کی وجہ سے ہٹلر کا روحانی رہنما قرار دیا گیا لیکن بنظر غائر دیکھا جائے تو یہ دعویٰ حقیقت احوال کی یک جہتی توجیہہ ہے۔'اینٹی کرائسٹ' میں تو اس نے اینٹی سامی ہونے کے دعوے کی کھل کر مخالفت کی ہے۔والٹر کاف مین نے اپنی کتاب 'نطشے' میں اُس کے حق میں

کافی شواہد اکٹھے کیے ہیں۔ بہر حال قرین انصاف یہی ہے کہ محض نطشے کو ہی موردِ الزام ٹھہرانا درست نہیں۔ نطشے نے اگر کچھ کہا بھی تھا تو محض اپنے عہد کی صورت حال کو منعکس کیا تھا۔ یورپی انسان کی نسل پرستی اور غلبہ پسندی جو دنیا کے منظر نامے پر پہلے سے موجود تھی کو اُس نے ایک مدون صورت میں پیش کر دیا۔ یہ کون سے نئے تصورات تھے۔ یہ تو پہلے ہی نو آبادیاتی تعصبات اور معاشی مفادات اور سیاسی اور مشنری مفادات کے پردے میں ملفوف تھے۔ پہلا دعویٰ تو وہی تھا جو ٹیوٹانک نسل کی دنیا میں برتری کا علم بردار تھا۔ سنہرے بالوں والی شمالی یورپ کی وہ آریائی نسل جس کے سنہرے بالوں اور مردانہ وجاہت اور ذہانت نے پس ماندہ اقوام کو نہ صرف احساس کمتری میں مبتلا کیا بلکہ اُسے غلامی کا طوق بھی خوش دلی سے قبول کرنے پر مجبور کر دیا۔ مثلاً وسطی افریقہ میں ڈاکٹر لونگ سٹون کی سیاہ فام قبائل میں مقبولیت اور فتوحات کو دیکھ لیں۔ ان خصائص کے پیش نظر اگر نطشے نارڈک نسل کی تجلیل کرتا ہے تو یہ کوئی حیران کن بات نہیں۔ نطشے اسے حیوانی سطح پر طاقتور ہونے کی وجہ سے Blond Beast (شیر ببر) سے تشبیہ دیتا ہے۔ لیکن اس کے خطابیہ جملے اس وقت انتہائی تکلیف دہ ہو جاتے ہیں جب وہ نارڈک نسل کو یہ خدائی حق دیتا ہے کہ وہ دنیا پر غلبہ پا کر اپنے اعصائے حکمرانی سے کم تر نسلوں کو راہ راست پر لگا دے۔[35] مشنری پادریوں نے اپنے مذہبی مفادات کے مطابق اس نظریے کی تشریح کی اور کہا کہ چونکہ وہ برتر نسل کے لوگ ہیں، اس لیے ان کا مذہب لازمی طور پر دنیا کا واحد سچا مذہب ہے جسے دنیا میں فروغ دینا سفید فام اقوام کا فرض اولین ہے۔ ادھر نو آبادیاتی حکام نے یقین کر لیا کہ نو آبادیاتی نظام ہی دنیا کا اعلیٰ ترین سیاسی نظام ہے۔ تیسری دنیا کی اقوام کی فلاح و بقا اسی میں ہے کہ وہ یورپی تہذیب کو قبول کر کے اس دنیا میں فلاح اور نجات پا لیں۔

مارکسی نظریہ اور ریاستی جبر

روشن خیالی کی جدلیت کا سب سے بڑا مظہر مارکسی نظریہ فلاح و نجات کی صورت میں سامنے آیا۔ مارکسی نظریہ کے عزائم اور مقاصد یوٹوپیائی فکر سے برآمد ہوئے تھے، دنیا کو مزدوروں اور کسانوں کی جنت میں تبدیل کر دینے کے عزائم۔ مارکسی اگرچہ مذہب کو نہیں مانتے تھے لیکن ان کی سوچ اس پیٹرن کی پابند تھی جو مغربی فکریات میں مارٹن لوتھر سے ہیگل تک سب کے یہاں موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ مارکس ازم اور لینن ازم نے نجات اور مکتی کے عقلی، سیکولر اور عملی تصور کو

سپر آئیڈیالوجی کی صورت میں آگے بڑھایا تاکہ دنیا بھر کے پس ماندہ اور استحصال زدہ لوگوں کی داد رسی کی جاسکے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ امریکہ کی آزادی کے مینی فیسٹو کے بعد کیمونسٹ مینی فیسٹو نو آبادیات کی زخم خوردہ انسانیت کی اُمیدوں کا سہارا بن کر سامنے آیا۔ جیفرسن کا منشور تو صرف امریکی اقوام کے لیے تھا جبکہ مارکسی منشور دنیا بھر کے لوگوں کی معاشی اور سیاسی آزادی کا سورج بن کر طلوع ہوا۔ اس نئی آئیڈیالوجی میں مظلوم اور محروم طبقات کی حمایت کی گئی جس میں رنگ و نسل اور جغرافیہ و قوم کی کوئی تمیز نہیں تھی۔ اشتراکی منشور کے ابتدائی جملوں کا ترجمہ پیش خدمت ہے:

''آج تک زندہ سماج کی تاریخ دراصل طبقاتی جدوجہد کی تاریخ ہے۔ آزاد آدمی اور غلام، اشراف واعیان اور اجلاف وکمین، جاگیردار اور کسان، صنعت کار اور کاریگر دوسرے الفاظ میں استحصال کنندہ اور استحصال شدہ ہمیشہ ایک دوسرے کے مدمقابل رہے ہیں۔ کبھی خفیہ طور پر اور کبھی کھل کر۔ یہ جنگ جاری رہی ہے۔ اس جنگ کے اختتام پر یا تو سماج میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں یا متحارب طبقات آپس میں لڑ بھڑ کر تباہ ہو جاتے ہیں......''

اشتراکی منشور میں بورژوا اور پرولتاریہ کے باہمی تعلقات، پیٹی بورژوازی سوشلزم، جرمن سوشلزم، بورژوائی سوشلزم اور دوسرے سیاسی نظریات کے استحصالی ہتھکنڈوں کو بے نقاب کرنے کے بعد آخر میں دعویٰ کیا گیا ہے۔

> ''اپنے خیالات اور مقاصد کو چھپانا کیمونسٹ اپنی شان کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اور برملا اعلان کرتے ہیں کہ ان کا اصلی مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موجودہ سماجی نظام کا تختہ بزور الٹ دیا جائے۔ حکمران طبقے کیمونسٹ انقلاب کے خوف سے کانپ رہے ہوں تو کانپیں۔ مزدوروں کو اپنی زنجیروں کے سوا کھونا ہی کیا ہے اور جیتنے کو ساری دنیا پڑی ہے۔ دنیا کے مزدورو ایک ہو جاؤ۔''(36)

یہ جدیدیت کے عہد کا دوسرا منشور ہے۔ اس منشور کی خاصیت یہ ہے کہ اس نے دنیا بھر کے پسماندہ طبقات کو امید کی روشنی اور حوصلے کی طاقت سے آشنا کیا۔ نو آبادیات کے محکوم لوگوں کو ترغیب دی کہ وہ اتحاد اور ہمت سے کام لے کر نہ صرف غلامی کا جوا اُتار سکتے ہیں بلکہ وہ اس کے ذریعے بورژوا جماعت کے استحصال سے بھی نجات حاصل کر سکتے ہیں۔ مارکسی یوٹوپیا کی بنیاد بھی

جدیدیت کے Episteme کے تصور پر رکھی گئی۔ اس میں سچ اور جھوٹ، خیر اور شر، محبت اور نفرت کی واضح تقسیم، غیر مختتم ترقی کا تصور اور تاریخ کی غائی (Teleological) تعبیر پر زور دیا گیا۔ مارکسی یوٹوپیا روشن خیال فلسفے کے اس سماجی پروجیکٹ کا تسلسل تھا جس کا دعویٰ تھا کہ دنیا میں ایک عقلی نظام تقسیم وترکیب نافذ کر کے انصاف، خیر اور پر مسرت زندگی کا دور شروع کیا جا سکتا ہے۔ مارکس نے انقلاب فرانس کے نتائج سے سبق حاصل کرتے ہوئے کہا۔ طریقہ یہ نہیں ہے کہ دنیا میں خیر کی حکومت کو اس کے اُصولوں پر غور وخوض کر کے نافذ کر دیا جائے، یہ غلط طریق کار ہے۔ سب سے اہم یہ ہے کہ انسانی سماج کی ترقی کے قواعد وضوابط کو پہلے سمجھا جائے۔ وہ اصول متعین کیے جائیں جو در حقیقت سماجی اداروں کے بنانے اور بگاڑنے میں کارفرما ہوتے ہیں۔ پھر انسان کی آزادی اور حتمی تسکین کی بات کی جائے اور ان اصولوں کی روشنی میں عقلی اور کارآمد نظام نافذ کیا جائے۔ مارکس نے اعلان کیا کہ اس نے یہ اُصول دریافت کر لیے ہیں۔ یہ اُصول تسلی بخش نتائج کے ضامن ہیں۔ سماجی رکاوٹیں جو حتمی کامیابی کے راستے میں حائل ہیں وہ فطری طور پر باہمی تضادات کا شکار ہونے کے باعث ایک دوسرے کو نیست ونابود کر رہی ہیں۔ جب یہ ایک دوسرے کو تباہ کر لیں گی تو نتیجتاً انسانیت کی نجات کا دور شروع ہوگا۔

مارکسی سوشلسٹ نظام کا اخلاقی جواز یہ تھا کہ صنعتی ترقی کے ثمرات اور سائنسی ایجادات کے فوائد صرف بورژوا جماعت ہی سمیٹ رہی ہے۔ مزدور، کسان اور نو آبادیات کے پسے ہوئے عوام ان فوائد سے محروم ہیں۔ مارکس اور لینن نے ان کو منظم کرنے کے لیے کیمونسٹ پارٹی کی بنیاد رکھی اور ان سب لوگوں کو متحد ہو کر، چھوٹی سی بورژوا جماعت اور اس کے حکومتی عہدے داروں کو اقتدار سے باہر کر دینے کی دعوت دی۔ انھوں نے کہا کیمونسٹ انقلاب نہ صرف وقت کی ضرورت ہے بلکہ تاریخ کا دھارا بھی اسی سمت میں رواں دواں ہے۔ شیطنت، ظلم اور استحصال کا دروازہ اتحاد کی طاقت سے ہی بند کیا جا سکتا ہے۔ محنت کش پرولتاریہ کا اقتدار پر قابض ہونا نہ صرف تمام مسائل کا حل ہے بلکہ یہ تاریخی ضرورت بھی ہے۔ اس کے لیے انفرادی تعصبات اور نسلی امتیازات کو بالائے طاق رکھ دینا چاہیے۔ جمہوریت پرولتاریہ کو اقتدار سے دور رکھنے کا ایک حربہ ہے۔ بورژوا کلاس کے اقتدار کو دوام بخشنے کا ایک بہانہ، جسے مسترد کر دینا چاہیے۔ سماجی انصاف کا تصور بھی سب کے لیے نہیں۔ عوام کا خون چوسنے والے طبقات کو انصاف کے نام پر استحصال کرنے کی

کھلی چھٹی نہیں دی جا سکتی۔ اس حوالے سے سماجی انصاف کا تصور بھی ردِّ انقلاب ہے۔ انقلاب صرف دنیا بھر کے محنت کشوں، کسانوں اور محکوم لوگوں کی نجات اور فلاح کے لیے ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں اس مشنری معاشی اور سماجی نظام فکر نے دنیا بھر کے پس ماندہ طبقات کو مسحور کرنا شروع کر دیا تھا۔ سب سے پہلے 1917ء میں روس میں لینن کی سربراہی میں کمیونسٹ انقلاب برپا ہوا جسے بالشویک انقلاب بھی کہا جاتا ہے۔ اس انقلاب میں روس کا زار شاہی خاندان موت کے گھاٹ اُتر گیا۔ فیوڈل امراء سے زمینیں چھن گئیں اور شہروں کی اشرافیہ کو یخ بستہ سائبیریائی دیہات میں جلا وطن ہونا پڑا۔ طاقت کے ہر سرچشمے پر پولٹ بیورو کے ارکان نے قبضہ کر لیا۔ مالیاتی اور معاشی وسائل کسانوں اور مل مزدوروں کی انجمنوں کے حوالے کر دیے گئے۔ جب روسی انقلاب کے کامیابیوں کی خبر پہنچی تو دنیا بھر کی محکوم اقوام میں خوشی اور حوصلے کی لہر دوڑ گئی۔ عوام میں روسی انقلاب کا ماڈل ایک نجات کا ماڈل بن کر اُبھرا اور عوام کے خوابوں کی دنیا کو آباد کرتا چلا گیا۔

اس انقلاب کی اپیل اس حد تک سحر انگیز تھی کہ دنیا بھر کے نوجوان اپنے اپنے ملکوں میں سرخ انقلاب کی راہ ہموار کرنے کے لیے جانوں کے نذرانے پیش کرنے لگے۔ اس جنوں خیز عہد کی ایک مثالی روداد اردو کے عظیم کہانی کار کرشن چندر کے افسانے 'برہم پترا' میں ملتی ہے۔ یہ کہانی مارکسی انقلاب کے خواب دیکھنے والی عورتوں کے اس جلوس کی کہانی ہے جو برطانوی راج کے خلاف دفعہ ایک سو چوالیس کی خلاف ورزی کر کے جلوس نکالتی ہیں اور کلکتے کی سڑکوں پر انٹرنیشنل گاتی ہوئی جانیں قربان کر دیتی ہیں۔ مارکسزم کی کشش اور اپیل حیرت ناک حد تک ایشیائی، افریقی اور لاطینی امریکہ کے ممالک میں مقبول ثابت ہوئی۔ ویت نام کی جنگ کے دوران اس کی حمایت اور مقبولیت اپنے عروج پر تھی۔ اس کے زوال کا آغاز چیکوسلواکیہ کے دارالحکومت پراگ میں روسی ٹینکوں کی یلغار سے ہوا اور افغانستان کی جنگ نے اس زوال کو مکمل شکست میں تبدیل کر دیا۔ نظریے کو گھن لگ گیا۔ مارکسی تجربہ 1989ء میں انقلابِ روس کے تقریباً ستر سال بعد اپنے انجام کو پہنچا۔ یہ سب کچھ بالشویکی جبریت، پارٹی آمریت اور افغانستان میں غیر ضروری مداخلت اور پھر شرم ناک شکست کے نتیجے میں واقع ہوا۔ معاشی تباہ حالی اور سپیس ٹیکنالوجی پر بے انتہا اخراجات نے بھی سوویت ایمپائر کے انہدام میں اہم کردار ادا کیا۔

عالم انسانیت کے اس آدرشی خواب کو خواب پریشاں (Nightmare) میں تبدیل

کرنے میں اور بہت سے عوامل بھی ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے سویت نظریہ سازوں نے جدلیاتی
منہاج کے اساسی تقاضوں کو نظر انداز کر کے مارکسزم کو مہابیانیے یا مکمل سچ میں تبدیل کر دیا۔ ظاہر
جب کوئی نظریہ مکمل سچ یا حتمیت کا دعوے دار بن جائے تو وہ عملی حدود سے نکل کر مطلقیت پسندی
کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور مذہبی قسم کے Dogma کا روپ اختیار کر لیتا ہے جس میں
مخالفین اور منحرفین کو نظریہ کے تحفظ کی خاطر واجب القتل قرار دے دیا جاتا ہے۔ بالشویکوں نے
روسی انقلاب کے دوران جس بے رحمی سے قتل عام کیا وہ اسی کالے اصول کا کیا دھرا ہے۔ انسانی
تاریخ کا ایک بھیانک باب ہے۔ صرف سٹالن کے عہد میں کروڑوں کا قتل عام ہوا۔ نہایت
مصنوعی طریق سے سماج کو ہموار کرنے کے لیے مقامی روایات اور نسلی امتیازات کو نیست و نابود کر
نے کی کوششیں کی گئی، پارٹی کی بالادستی کو پولٹ بیورو کی مطلق آمریت میں تبدیل کر دیا گیا۔
پولٹ بیورو کے سیکرٹری جنرل کے ماتحت سوویت بیوروکریسی نے اس قدر سنگدلانہ معروضیت اور
سیاسی جبریت کا مظاہرہ کیا کہ اس کی مثال تاریخ میں شاید ہی کہیں ملتی ہے۔ اُدھر سوویت اکادمیوں
نے جنھیں روشن خیالی کی آماج گاہ ہونا چاہیے تھا، انسانی کردار کے تنوع، دوطرفگی اور رنگا رنگی کو
نظر انداز کر کے مارکسی نظریے کی بنجر سائنسی حتمیت کا پرچار کیا۔ سوویت اکادمی آف سائنسز کے
نظریہ سازوں نے اس حقیقت فراموش کر دیا کہ انسان ہزارہا سال سے ذہنی آوارہ گردی کے تعیش
میں مبتلا رہا ہے۔ آزادہ روی اس کی فطرت میں رچ بس گئی ہے۔ اس نے ہمیشہ غلامی کو نفرت کی
نظر سے دیکھا ہے۔ یہ غلامی بادشاہوں کی ہو یا نظریات کی، اساطیر کی ہو یا مذاہب کی — جب
بھی فطرت نے اسے موقع فراہم کیا ہے، اُس نے علم بغاوت بلند کیا ہے۔ اس حقیقت کا ثبوت
اساطیری بادشاہتوں کے کھنڈرات اور ان لوک کہانیوں کے ملبے میں پوشیدہ ہے جسے تلاش کرنے
میں زیادہ محنت درکار نہیں ہوتی۔ انسان نے خوابوں کے خدا کے علاوہ کسی کی خدائی قبول نہیں کی۔
آزادی فکر و ارادہ میں کوئی چیز اگر حائل ہو تو اسے منحرف ہونے میں دیر نہیں لگتی خواہ اس کے نتیجے
میں کتنی ہی بڑی سزا بھگتنا، کتنا بڑا عذاب جھلنا پڑے، پرومیتھس کی طرح۔ دونوں کے بیچ میں آگ
کا سانجھ ہے۔ معاشی ترقی اور سماجی اطمینان کی اہمیت اپنی جگہ لیکن اس سے کہیں زیادہ بڑا مسئلہ
انانیت اور خودی کا تحفظ ہے۔ وہ جینیاتی طور پر اپنی موضوعیت اور خودی اور خوابوں سے دستبردار
نہیں ہو سکتا۔ لاکھوں سال کی مسافت نے اسے یقین دلا دیا ہے کہ وہ محض ایک مادی حقیقت ہی

نہیں مابعد الطبیعی حقیقت بھی ہے جو کسی فارمولے، مہابیانیے، آئیڈیالوجی یا نظام کی چار دیواری میں مقید نہیں رہ سکتی۔ انسان کے لاشعور میں اجتماعی تقدیر یا مقررہ تاریخ کا کوئی تصور موجود نہیں۔ یہی سبب ہے کہ آج تک نجات کا کوئی فارمولا، کوئی آفاقی کلیہ کارآمد ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی کوئی اجتماعی غرض وغایت کا منصوبہ کبھی دنیا میں کامران ہوا ہے۔ سب قومیں انفرادی راستوں پر چل کر مقامی سطح پر اپنی فلاح اور نجات کے راستے کا تعین کرتی رہی ہیں۔ یہی وہ اسباب ہیں جن کے نتیجے میں ہر طرح کی آئیڈیالوجی اور سماجی منصوبہ بندی کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اور طے پایا کہ آزادی ارادہ اور شرف انسانیت کا کوئی متبادل نہیں۔ تمام نظریے، فارمولے، مہابیانیے، آدرشی نظام الیوژن کی پیداوار بدی کے پیش کار ہیں، استعماریت گناہ عظیم ہے، آزادی انسان کا بنیادی حق ہے۔

روشن خیال جدیدیت کے بنیادی نکات

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں روشن خیالی کے ایجنڈے کے بنیادی نکات کو ترتیب سے اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے:

1۔ عقل ہی انسان کی بنیادی صفت ہے۔ انسان سوچتا اور اس کے مطابق عمل کرتا ہے۔ عقل انسان کو بھٹکنے سے بچاتی ہے۔

2۔ انسان فطری طور پر راست رو اور مخیّر ہے۔ کانٹ اگرچہ انسانی فطرت میں گناہ کے مسیحی نقطہ نظر کو تسلیم نہیں کرتا ہے لیکن بالآخر خیر کی فتح پر یقین رکھتا ہے۔

3۔ فرد اور انسانیت دونوں بطور کل تکمیل کی جانب رواں دواں ہیں۔ ترقی کا اُصول خط مستقیم کا پابند ہے۔

4۔ عقل و فراست کے اعتبار سے تمام انسان مساوی ہیں اور قانون کی نظر میں برابر کا درجہ رکھتے ہیں سب انفرادی آزادی کے حق دار ہیں۔

5۔ زندگی کے تمام معاملات میں رواداری ہونی چاہیے۔ اس سے زندگی میں امن سکون کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ اس کے لیے حکومتی سطح پر سیکولر اپروچ ضروری ہے۔

6۔ عقائد کی بنیاد عقل پر ہونی چاہیے۔ مقدس الواح، قدیم روایات یا پادریوں کے احکامات کو سند کے طور پر قبول نہ کیا جائے۔ زیادہ تر مفکرین کا جھکاؤ الحاد کی طرف تھا یا پھر کچھ کے افکار Deism سے متاثر تھے لیکن پیراڈاکس یہ ہے کہ اس دوران عوام اور حکمرانوں کی سطح پر مذہبی

شدت اور نسلی تکبر اپنے عروج پر رہا۔ وائیٹ ہیڈ نے اس دوطرفگی (Ambivalence) کی توجیہ کرتے ہوئے کہا ہے جس زمانے عقلیت زور پر ہوتی ہے اس زمانے میں مذہب کا زور بھی ہوتا ہے۔

7۔ روشن خیالی علاقائی رسم ورواج اور علاقائی ترجیحات کی مخالفت کرتی ہے اور اجتماعی انسانی تہذیب کو انسانیت کی معراج سمجھتی ہے۔

8۔ عام طور پر روشن خیالی فن کو عقلی علوم سے نچلے درجے پر رکھتی ہے۔ یہ انسانی فطرت کے جبلی اور جذبی پہلو کو اتنی اہمیت نہیں دیتی۔ تعلیم کا واحد مقصد کار آمد (Utilitarion) علم کی ترسیل ہے، ہمارے کردار اور احساسات کی تشکیل نہیں۔

پاپائیت کی مذہبی اجارہ داریت کو اور منجمد جاگیردارانہ سماجی نظام کے کھوکھلا پن کو ثابت کرنے میں جن لوگوں کا نام آتا ہے، ان میں نیوٹن سے لے کر ڈارون ایسے سائنس دان سرفہرست ہیں۔ ان سائنس دانوں نے سائنسی علوم کے ذریعے نامختتم خوشحالی اور ترقی کا کامیاب راستہ دریافت کیا اور یورپ کو خوشحالی کے ایک حیران کن دور میں داخل ہونے میں مدد دی۔ ترقی کے میدان میں ان کامیابیوں کی وجہ سے سائنس کو ایک ہمہ گیر معیار کا درجہ حاصل ہوا۔ یہاں تک کہ ہر وہ چیز جسے سائنسی معیار پر مسترد کر دیا گیا باطل قرار پائی۔ چنانچہ......

1۔ صنعتی انقلاب کے عروج کے زمانے میں یہ تسلیم کر لیا گیا کہ وہ معروضی اور عقلی حقیقت جس نے علم کو تخلیق کیا سائنس کے نام سے موسوم ہے۔ سائنس دنیا کے بارے میں آفاقی صداقتوں کا معیار مہیا کرتی ہے اور اس چیز کا خیال رکھے بغیر کہ جاننے والے کا مقام اور مرتبہ کیا ہے، فیصلے صادر کرتی ہے۔

2۔ عقل انسانی زندگی کے تمام فیصلوں کی حتمی منصف ہے۔ صرف عقل ہی یہ فیصلہ کرنے پر قادر ہے کہ صحیح کیا ہے، اور صائب کسے کہتے ہیں۔ خیر اور شر کو پرکھنے کا معیار کیا ہے۔ کون سا عمل اخلاقی ہے اور کون سا غیر اخلاقی؟ ان سوالات کا جواب وہ لوگ بہتر انداز میں دے سکتے ہیں جو سائنس کے عطا کردہ علم سے لیس ہیں۔

3۔ سائنس غیر جانبدار معروضی علم اور مہارت کا نام ہے۔ سائنس دان کی ذمہ داری ہے کہ وہ غیر جانبدارانہ انداز میں اپنے علم اور مہارت کو بروئے کار لائے۔

4۔ سائنس ایک ایسا معیار فراہم کرتی ہے جس پر معاشرتی اور معاشی طور پر کارآمد اور فائدہ رساں معلومات کو پورا اُترنا چاہیے۔

5۔ سائنس لازمی طور پر انسان کو ترقی اور استکمال کی طرف لے جاتی ہے۔

6۔ تمام سماجی اداروں اور مہارتوں کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے اور ان کو بہتر سے بہتر بنایا جاسکتا ہے۔

7۔ زبان کو جو کہ اظہار و بیان کا ایک وسیلہ ہے عقل کے اصولوں کا پابند ہونا چاہیے۔ معقول ہونے کے لیے زبان پر لازم ہے کہ صاف اور شفاف ہو۔ زبان کو علمی، اطلاقی اور معقولی ذہن کی حدود کا پابند رہنا چاہیے اور خود کو مشاہدہ کردہ اطلاعات تک محدود رکھنا چاہیے۔ زبان پر لازم ہے کہ صرف مدرکہ اشیاء اور مادی حقائق کا احاطہ کرے۔ دال اور مدلول کے درمیان معروضی اور مضبوط تعلق قائم کرے۔

جدیدیت کے عناصر ترکیبی

جدیدیت کے عناصر ترکیبی میں سائنسی علمیات، انسان دوستی (کم از کم یورپ کی حدود میں اس پر عمل ہوتا رہا)، عقلیت اور خود مختاریت کو اوّلیت حاصل ہے۔ یہ عناصر ان تمام معاشرتی اداروں اور فکری ساختیوں کی تشریح کرتے ہیں جن کے بغیر جدید انسان کی زندگی کا خاکہ مرتب نہیں کیا جاسکتا۔ اس خاکے میں جو عوامل رنگ بھرنے کا کام دیتے ہیں، وہ ہیں: جمہوریت، اثباتیت، قانون کی حکمرانی، جمالیات کے معروضی اور اخلاقیات کے افادی اُصول۔

جدیدیت جوہری طور پر سائنسی نظم و نسق کی پابند ہے۔ سوچنے والی ذات Cogito کو مرکز مان کر آگے بڑھتی ہے جو عقل اور معقولیت کی بنیاد ہے۔ انتشار کو رد کرتی ہے۔ ہم آہنگی (Coherence) اور ترتیب کی اہمیت پر اصرار کرتی ہے۔ جدیدیت کا دعویٰ ہے کہ معاشرہ جس قدر منظم ہوگا اتنا ہی بہتر طور پر کام کرے گا۔ عقل کے بغیر نظم و ضبط کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ جدیدیت زیادہ سے زیادہ نظم و ضبط کی علمبردار ہے اس لیے ہر اس عمل، شے، فرد اور خیال کو مسترد کرتی ہے جو بدنظمی اور انتشار کا باعث بن سکتا ہو۔

جدید معاشروں میں ضدین (Binary opposites) کے حوالے سے خیر کو شر پر، اعلیٰ کو ادنیٰ پر، دن کو رات پر اور نظم و ضبط کو بدنظمی پر فوقیت دی جاتی ہے۔ تضاد ضدین پر مبنی اس نظام کو کامیابی سے چلانے کے لیے انتشار اور بدنظمی کے مظاہر کی متواتر نشاندہی اور بیخ کنی اشد ضروری

ہے۔ چنانچہ مغربی معاشروں اور ثقافتوں میں بدنظمی کے عناصر کو الگ تھلگ کر کے ان کو بدی میں پیش کیا گیا۔ اس فکر کا منفی پہلو یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو سفید فام نہیں تھا، مذکر نہیں تھا، جنسی طور پر یک رخ نہیں تھا غلیظ اور غیر صحت مند قرار دیا گیا۔ اسے بدنظمی اور انتشار کی دنیا کا حصہ سمجھ کر نفرت کا ہدف بنا دیا گیا۔

جدید معاشروں کے سخت گیر نظام کاروں نے محولہ غلیظ لوگوں کے 'شر' سے سماج کو محفوظ رکھنے کے لیے بہت سے قوانین وضع کیے۔ مثلاً ستر کی دہائی تک بہت سے امریکی ہوٹلوں اور کلبوں کے دروازوں پر یہ نوٹس چسپاں ہوتا۔ "کتوں اور سیاہ فام لوگوں کا داخلہ منع ہے۔" ان سب چیزوں کو قابل مذمت سمجھا گیا اور ان سے چھوت چھات برتی گئی، جن پر جدیدیت کے حساس دعوے داروں نے بدنظمی، غلاظت اور فضولیت کے لیبل چسپاں کیے۔ جدیدیت پسندوں کا مقصود اپنے لیے ایک مرتب، منظم اور مستحکم معاشرت کا حصول تھا جس پر وہ کسی بھی صورت میں Compromise کرنے پر تیار نہیں تھے۔ مجھے جدید مغربی معاشرے منوجی مہاراج کے پیروکار نظر آتے ہیں۔ ہزاروں سال پہلے کی بات ہے منوجی نے ذات پات کے اصولوں کو ایک اٹل اور پوتر نظام کی صورت دی تھی جس کو بنیاد بنا کر ہندوستان میں سفید فام آریائی دراندازوں نے کالے رنگ کے مقامی لوگوں کو غلیظ، اچھوت، شودر اور گندمی رنگ کی محکوم نسلوں کو بزدل ویش قرار دیا تھا۔ سفید رنگ پوتر ہونے کی نشانی تھا اور اس کے برعکس کالے رنگ کو بدبختی اور غلاظت کی علامت سمجھا گیا۔ پچھلی صدی میں جرمنی کے آمر مطلق ہٹلر نے بھی آریائی نسل کی متھ کو پھر سے زندہ کیا اور لاکھوں یہودیوں کے قتل کے لیے اسے دلیل کے طور پر استعمال کیا۔ کچھ اس طرح کہ انسانیت اب تک لرزاں و ترساں ہے۔

جدیدیت کے دائرۂ کار میں نظم و ضبط کی حیثیت استحکام اور کلیت کے مساوی ہے۔ چنانچہ کلیت، تنظیم اور استحکام کی تقدیس کے لیے کسی بڑے نظریاتی جواز کو اساس بنانا ضروری ہے۔ لیوتار نے کسی بڑے نظریاتی جواز کو مہا اسطور مہا بیانیہ (Grand Narrative) کا نام دیا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سامی اقوام کے تینوں مذاہب کا سرچشمہ حضرت ابراہیمؑ کے اُر شہر سے خروج اور موعودہ سرزمین کی تلاش کی داستان پر ہے۔ قریب کے زمانے میں مارکسی نظام کی مثال پیش کی جا سکتی ہے جو اس دعوے کو مرکزیت دیتا ہے کہ سرمایہ داری نظام اپنے تضادات کی وجہ سے جلد زمین

بوس ہو جائے گا اور آخر کار دنیا میں لازمی طور پر آورشی اشتراکی نظام پر مبنی جنت کا قیام عمل میں آئے گا۔ دنیا بھر کے استحصال زدہ یہ لوگ مسائل، مصائب اور رذائل سے نجات پالیں گے۔ سفید فام امریکی تہذیب کا یہ دعویٰ بھی ایک مہا بیانیہ ہے کہ جمہوریت سب سے زیادہ روشن خیال اور انسانیت پسند نظام حکومت ہے۔

دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی ایسا دعویٰ جس پر اعتقادات کا ایک مربوط نظام کھڑا ہو مہا بیانیہ کہلاتا ہے۔ تمام بڑے دعوؤں یا World Views کی بنیاد صداقت پر بلاشرکت غیرے تصرف کے اُصول پر رکھی جاتی ہے یعنی اس قسم کے دعوے استثنائی اور امتیازی (Exclusiveist) ہوتے ہیں۔ اپنے علاوہ باقی سب نظریات اور معتقدات کو باطل اور بے اصل قرار دیتے ہیں۔ تکثیریت (Pluralism) کو حرام سمجھتے ہیں۔ دنیا پر غلبے کے لیے ہر حربہ استعمال کرتے ہیں اور اسے سائنسی، مذہبی اور سیاسی جواز فراہم کرتے ہیں۔

جدیدیت نے آرٹ اور آرکی ٹیکچر پر بھی گہرے اثرات مرتب کیے۔ ادیب اور فنکار فن کے نت نئے زاویوں اور اعلیٰ معیارات کی تلاش میں سرگرم عمل ہوئے۔ ''ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔'' اور ''ستاروں پر کمند ڈالنے'' کا نعرہ اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ جدیدیت پسندوں کے ہاں تقلیدی روّیہ نا قابلِ برداشت سمجھا گیا۔ ان کے یہاں تخلیق کے نئے پیمانوں اور حسن و خیر کے نئے معیارات کی تلاش فن کی جوت جگانے کے لیے از حد ضروری قرار پائی۔

ادبی تخلیق کار کا رومانی تصور بھی جدیدیت کی ذین ہے۔ جرمن رومانیت پسندوں فشٹے، شوپنہار اور شیلنگ نے اس تصور کو جلا بخشی۔ گوئٹے اور شلر ادبی رومانیت کے روح رواں تھے۔ کولرج کے ذریعے رومانیت نے انگریزی ادب وشعر میں راہ پائی۔ فرانس میں اس نظریے کے معروف ترجمان وکٹر ہیوگو، دی مسے اور الگزنڈر ڈوما قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ ان لوگوں کے توسط سے تخلیق کار ایک رومانی ہیرو کے طور پر منظر عام پر آیا۔ وہ ہیرو جو تنہا ہونے کے باوجود سر بلند اور پر جوش تھا اور فن میں چمتکار کا حامل اور یکتا و با کمال۔ رومانویت پسندوں کا خیال تھا کہ صرف نابغہ فنکار ہی نا قابل اظہار حقیقت کے اسرار کو واشگاف کر سکتا ہے۔ کچھ حضرات نے تو فنکار کا خالق کائنات سے موازنہ بھی کیا کیونکہ فنکار بھی اسی طرح حقیقت کو تخلیق کرتا ہے جس طرح کہ صانع اول نے دنیا کی تکوین کی۔ یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ فنکار اپنے تخیل کے زور پر ایک نئی کائنات تخلیق

کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ طباع فنکار وہ ہوتے ہیں جو اپنے فنکارانہ وجدان اور سرمستی کو منتقل کرنے کی خواہش میں خواب اور حقیقت کی درمیانی سرحد کو عبور کر جاتے ہیں۔

بیسویں صدی میں ورجینیا وولف، جیمز جوائس، ٹی ایس ایلیٹ، عذرا پونڈ، سٹیونز، ملارمے، کافکا اور رلکے وغیرہ اہم ترین معمار تھے۔ ان سب نے تخلیق کار کے رومانی تصور کو چار چاند لگا دیے۔ لیکن ان سب پر روز روشن کی طرح عیاں تھا کہ عصر جدید اپنے منطقی انجام کو پہنچ چکا ہے۔ خوفناک حالات کے بہاؤ نے خوابوں کو چکنا چور کر دیا ہے۔ انسان جنت کی بجائے دوزخ کے دروازے پر کھڑا ہے۔ محبت، آشتی اور مسرت کے نیلگوں پھول اب اُس کی پہنچ سے باہر ہیں۔ پہلی اور دوسری جنگ عظیم اس دہشت ناک صورت حال کا منطقی انجام تھا، جو جدیدیت کے داخلی تضادات کے کھل کر سامنے آنے کے نتیجے میں برپا ہوئی۔ سیاسی آمروں نے یورپ کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ کوئی نظریہ، نظام اور نجات کا دعویٰ بروئے کار نہ آسکا۔ انسانیت کے دعوے دار بھوکے بھیڑیوں کی طرح ایک دوسرے پر ٹوٹ پڑے۔ پھر جہنم کا دہانہ کھلتا چلا گیا۔ دوسری جنگ عظیم میں ایک اندازے کے مطابق پانچ کروڑ انسان موت کے گھاٹ اُتار دیے گئے۔ (37)

پھر ایٹمی دھماکوں کے سائے تلے مکمل فنا کے خوف نے جنم لیا کہ جس نے مستقبل اور موت کے تصورات کو یکسر بدل دیا۔ اب سوال یہ نہیں تھا کہ ہمارا مستقبل کیا ہوگا روشن یا تاریک۔ بلکہ سوال یہ تھا کہ نسل انسانی کا کوئی مستقبل ہوگا بھی یا نہیں؟ موت اب کچھ لوگوں کے لیے مٹ جانے کا پیغام نہیں تھی بلکہ مجموعی طور پر انسان کے آخری انجام کا سندیسہ تھی۔ ہر جنگ کے بعد سوچا جاتا ہے کہ آئندہ نسل کا کیا ہوگا۔ کیا وہ اس قسم کے سانحات سے محفوظ رہے گی۔ یہ سوال دوسری جنگِ عظیم کی ایک خوفناک حقیقت کے طور پر یورپی عمائدین کے سامنے آن کھڑا ہوا۔ اب تو ٹرومین، چرچل اور سٹالن سے لے کر ایک عام یورپی شخص تک سب کو معلوم ہو چکا تھا کہ ایٹمی جنگ کے بعد کوئی بھی نسل باقی نہیں رہے گی۔ انسان صفحہ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے گا۔

وجودیت کا ظہور جدیدیت کے روشن خیال ایجنڈے کے خلاف فلسفیانہ ردّ کی صورت میں ہوا۔ اسے دو خوفناک جنگوں کے دوران پیدا ہونے والی دہشت ناک صورتِ حال کا شاخسانہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ وجودیت نے بہت سے عناصر سے اخذ فیض کیا۔ نطشے کی منفیت، شوپن ہار کی قنوطیت اور جرمن رومانیت کی حساسیت اور کافکا کی اینٹی بورژوا فکر اور ایلیٹ کی ویسٹ لینڈ کے

منفی افکار اور کرکیگور کے موضوعیت پر مبنی تصور مسیحیت نے اسے پروان چڑھایا۔ وجودی فلسفے نے ثابت کیا کہ انسانی روح ناقابلِ تسخیر ہے۔ انسان کے ارادے، موضوعیت، خودی اور خودداری کے سامنے کوئی چیز ٹھہر نہیں سکتی۔ حتیٰ کہ ہٹلر اور سٹالن جیسے سپر مین بھی۔

فلسفہ وجودیت

وجودیت ذات کی تحلیل کا ایک نیا اور دلکش انداز ہے۔ اس میں دروں بینی اور ذات کی غواصی کو مرکزیت حاصل ہے۔ وجودیت کا آغاز پہلی جنگ عظیم کے بعد جرمنی میں فلسفہ کے دو پروفیسروں مارٹن ہائیڈیگر (Martin Heideggar) اور کارل جیسپر (Karl Jasper) کے موضوعیت سے بھرپور افکار سے ہوا۔ دوسری جنگ عظیم سے پہلے اور بعد میں وجودیت نے یورپ میں ایک تحریک کی صورت اختیار کرلی۔ اس کی ابتدا تصوریتی مفکّرین مثلاً ہیگل، فشتے، لاوٹزے اور ونٹ وغیرہ کے ارتقاء کے بارے میں مقصدی اور عقلی نظریات کے ردِعمل سے ہوئی۔ مسئلہ یہ تھا کہ مقصدی اور عقلی نظریات نے فرد کی شخصیت کو مسخ کردیا تھا۔ ڈارون کے عضویاتی ارتقا اور ایڈم سمتھ کے معاشی ترقی کے بارے میں معروضی نظریات کے فروغ نے عام انسان کو مزید خوار و زبوں کیا۔ اُدھر مارکسی تھیوری جو بنیادی طور پر Salvation کی تھیوری تھی، نے مسیحائی کرنے کی بجائے عوام کو کیمونسٹ پارٹی کی بالشویکی آمریت کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا۔ اس طرح مزدوروں اور کسانوں کے عام استحصال کا ایک نیا طریقہ ایجاد ہوا۔ انفرادی آزادیوں کو کچل کر رکھ دیا گیا۔ صورتِ حال کو مزید خراب کرنے میں مسولینی کے فاشزم اور ہٹلر کی نازی نسل پرستی نے ظالمانہ کردار ادا کیا۔ ان خوفناک حالات میں مغربی یورپ کے آزادی پسند دانشور طبقے نے فرد کی انفرادیت اور باطنی آزادی کے تحفظ اور اپنی پہچان کو قائم رکھنے کے لیے ہر طرح کی آدرشیت سے انکار کر کے وجودی افکار کو رواج دیا۔ وجودیت کو اس طرح ایک مزاحمتی تحریک کا نام بھی دیا جاسکتا ہے جس کی سب سے بڑی عطا یہ تھی کہ اس نے خارجی طور پر تباہ و برباد یورپ اور ظلم و ستم کے مارے ہوئے انسان کو زندہ رہنے کی طاقت اور مقابلہ کرنے کا حوصلہ فراہم کیا۔

وجودیت کا فلسفہ زیادہ تر ادبی تحریروں کے وسیلے سے سامنے آیا۔ وجودیت نے سائنسیت، معروضیت اور منطقی اثباتیت کے سنگدلانہ تصورات کی شدت سے مخالفت کی۔ وجودیت پسندوں نے ویانا سرکل والوں کے معروضی و سائنسی تصور صداقت کو مسترد کر کے موضوعیت اور داخلیت

سے تعلق استوار کیا اور حقیقت اور سچائی سے متعلق موضوعی تصور پر اصرار کیا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ تمام صداقتیں ـــ جن کا تعلق فرد کی ذات سے ہوتا ہے ـــ موضوعی ہوتی ہیں۔ چونکہ وجودی موضوعیت ہی صداقت ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ وجودی خیالات کو دوسروں تک پہنچانا آسان کام نہیں۔ خیالات کا اظہار زبان سے ہوتا ہے اور یہ کہ زبان تعقلات کے بغیر کام کرنے سے قاصر ہے۔ اس لیے بالعموم ان خیالات کی متحمل نہیں ہو سکتی جن کا تعلق روح یا بطون کی گہرائیوں سے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجودی مصنفین نظموں، ڈراموں اور ناولوں کے ذریعے وجودی سطح پر موجود زندگی کی گھتیاں سلجھاتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ان کی تحریروں کو پڑھتے ہوئے متن کی نسبت بین السطور پر غور کرنا زیادہ ضروری خیال کیا جاتا ہے۔

فرانس کا مشہور دانشور ژاں پال سارتر صف اوّل کا ادیب اور تمثیل نگار ہونے کے ساتھ ساتھ فلسفہ وجودیت کا عظیم شارح تھا اور اس نے والٹیر کی طرح نازی جرمنی کے فرانس پر قبضے کے دوران جان کو خطرے میں ڈال کر مزاحمت کی تحریک میں اہم کردار ادا کیا۔[38] دوسری جنگ عظیم کے بعد اس نے یورپی امپریلزم کے انہدام کے لیے قلمی جہاد کو جاری رکھا۔ دنیا بھر میں جبر و استبداد کے خلاف آواز بلند کی۔ جب ویت نام جنگ میں امریکہ کے جنگی جرائم کے خلاف برٹرینڈ رسل نے ٹریبونل قائم کیا تو اس کی سربراہی کا فریضہ اسے تفویض ہوا۔ ژاں پال سارتر کی فلسفیانہ تصنیف ''وجود اور لاشئیت'' وجودیت کا صحیفہ تسلیم کی جاتی ہے۔ سارتر کی طرح جبرائیل مارسل بھی ادیب اور ڈراما نگار تھا۔ اس کے ڈراموں کا موضوع بالعموم وجودی مسائل ہوتے۔ اسی دوران البرٹ کامیو کی کاٹ دار تصنیفات کو بھی شہرت عام حاصل ہوئی اس کے قارئین میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو بالعموم ادب میں اتنی دلچسپی نہیں لیتے لیکن سیاسی جبر کے خلاف آواز بلند کرنے میں پیش پیش تھے، جو قومی اور انفرادی آزادیوں کے لیے آواز بلند کرنے کو باضمیر ہونے کی دلیل سمجھتے تھے۔ کامیو عہد نامہ قدیم کے انبیاء کی طرح ظلم اور ناانصافی کے خلاف برسرمیدان پوری شدت کے ساتھ ردعمل کا مظاہرہ کرتا ہے۔

وجودی مصنفین کے نزدیک آدمی کے ذاتی تجربات کو چھوڑ کر انسان کی کوئی تعریف مقرر نہیں کی جا سکتی۔ وہ ابدی گناہ کے منکر تھے۔ بدی کے تصور میں الجھ کر رہ جانے کی بجائے وہ یہ دیکھتے تھے کہ انسان تخریبی رجحانات کے باوجود تخلیقی قوت کس طرح بنتا ہے اور مزید یہ کہ کسی

ماورائی طاقت کی مدد کے بغیر انسان خود اپنے خارجی اور داخلی اعمال کی بنیاد پر وجودی دکھ کو سکھ اور نشاط میں کس طرح تبدیل کر سکتا ہے۔ وجودی فلسفیوں کے ہاں وجود کی معرکہ آرائی اس طرح ایک تخلیقی عمل کی صورت اختیار کر جاتی ہے جس کا کینوس آخر کار پھیل کر اعلیٰ ترین قدری رویوں میں ڈھل جاتا ہے۔ یہ اُس زمانے کی بات ہے جب ویانا سرکل والے ہر طرح کی مثبت اقدار کی بیخ کنی میں پوری طرح مصروف تھے۔

انیسویں صدی میں وجودی تفکر کی بنیاد کرکیگور نے رکھی۔ اس نے سب سے پہلے ہیگل کے حقیقت کے تجریدی تصور کے خلاف علم بغاوت بلند کیا جس میں زندہ و موجود انسان محض ایک سایہ بن جاتا ہے اور زندگی سائے کا کھیل۔[39] اس نے کہا کہ فلسفے کو فرد کی ذات (Subjectivity) کے مشاہدے اور اس کی تاریخی صورتِ حال جس سے کہ وہ نبرد آزما ہے تک محدود رہنا چاہیے۔ کرکیگور گوشت پوست کے زندہ انسانوں کے مسائل پر بات کرتا ہے۔ فرد کوئی حسابی دنیا کی مجرد اکائی نہیں ہے کہ جس کو کسی بڑے نظام کا فٹ نوٹ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے۔ فرد کی موضوعی زندگی سے بڑا اور کوئی موضوع نہیں۔ معروضیت لعنت ہے۔ سب معروضی نظام جبر کے پیش کار ہیں۔ فرد کو نظامیاتی جبر کی گرفت سے آزاد کرانا فلسفے کا فرضِ اول ہے۔

ظاہر ہے لفظ ''موضوعیت'' علمی سطح پر ایک متنازعہ اصطلاح ہے۔ اکثر اسے متعصب نقطہ نظر کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ سائنسی طور پر لوگ اسے برخود غلط سوچ اور نقصان دہ طرزِ فکر کے برابر سمجھتے ہیں۔ تاہم فلسفہ وجودیت میں یہ لفظ ایک مثبت اصطلاح ہے۔ مثلاً وجودئین موضوعی طریق کار کے بارے میں جب کچھ کہتے ہیں تو اس سے مراد وہ مخصوص رسائی ہے جو ایک خاص انداز میں اس صورت حال کو پیش کرنے میں استعمال ہوتی ہے جہاں ادراک اور وقوف کا حصول ذاتی شراکت کے بغیر ناممکن ہو۔ اس صورت حال میں معروضی پیمانے کسی کام کے نہیں ہوتے، انسان کے لیے صرف ذاتی چناؤ کا راستہ کھلا رہ جاتا ہے۔

کرکیگور خارجی دنیا کو غیر حقیقی کہہ کر رد نہیں کرتا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ہمارے گرد و پیش میں پھیلی ہوئی دنیا ہم پر نہ صرف اثر انداز ہوتی ہے بلکہ ہمارے وجود کی تشکیل بھی کرتی ہے۔ اصل مسئلہ راستے کی تلاش ہے، مستند اور مصدقہ وجود تک رسائی ہے تا کہ ہم ناپسندیدہ حالات کے خلاف برسرِ پیکار ہو سکیں۔ وجود مصدقہ تک رسائی کے لیے ہمیں اپنی باطنی صلاحیتوں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔

وجود کا سرچشمہ انسان کی ذات کے اندر سے پھوٹتا ہے۔ ذاتی شعور اور انتخاب کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔

وجودیت فرد کے اختیار اور آزادئ انتخاب پر زور دیتی ہے۔ فرد جب تک انتخاب نہیں کرتا اس وقت تک اپنی حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ کرکیگور Either-Or میں لکھتا ہے کہ جو شخص انتخاب کرنے سے اجتناب کرتا ہے وہ کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔ اس کی شخصیت استحکام سے محروم ہوتی ہے۔ انسان کی شخصیت صرف انتخاب (Choice) کے عمل سے گزر کر تشکیل پاتی ہے۔ اس کی انفرادیت انتخاب کے بغیر ناممکن ہے۔ اور آزادی سے فیصلہ کرنے کی صلاحیت انسان کے ہونے کی بدیہی شرط ہے۔ کرکیگور نے اپنی کتاب The Concept of Dread میں لکھا۔ انسان کو لامحدود آزادی عطا ہوئی ہے۔ اسے کسی چیز کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔ آزادی مستند وجود کی علامت ہے۔ تاہم اس کے نتیجے میں انسان کو داخلی کرب، مابعد الطبیعاتی دہشت، تشویش اور افسردگی کی صورت حال سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ لیکن انفرادیت اور انتخاب کے حق کی بقا کے لیے قیمت تو بہر حال چکانا پڑتی ہے۔ کیونکہ صرف یہی وہ صورت حال ہے جو انسان پر اس حقیقت کو منکشف کرتی جس تک لے جانے کا مذہب دعویٰ کرتا ہے۔[40]

جب اشیاء کو نظری (Theoretical) نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو ہماری توجہ سامنے کی اشیاء اور زندگی کے خارجی فیصلوں تک محدود رہتی ہے۔ ہم حقیقی فیصلوں کی قدر و قیمت کو بھول جاتے ہیں۔ خصوصاً مذہبی اور اخلاقی زندگی کے بارے فیصلے پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ یوں انسان چیزوں میں سے ایک چیز بن کر رہ جاتا ہے۔ معاشی اور معاشرتی زندگی کا تابع مہمل۔

آزادی کا مطلب آزاد ارادے سے اعمال و افعال بجالانا ہے۔ آزادی کی بقا کے لیے بشری تقاضوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اگر ایسے فیصلے کیے جائیں جو بشریت کے منافی ہوں تو ہم اپنی زندگی کو عذاب میں مبتلا کر لیتے ہیں۔ مثلاً اگر ہم دولت کی پرستش کرتے یا طاقت کے حصول کے لیے دیوانہ وار جدوجہد کرتے ہیں تو اس کا نتیجہ ایک ایسی غلامی ہے جس سے نجات ناممکن ہے۔ ہم غیر انسانی افعال کا ارتکاب کرتے زندگی گزار دیتے ہیں۔ ضمیر جب مر جاتا ہے تو فرد آئینے میں اپنا چہرہ پہچاننے سے بھی قاصر ہوتا ہے۔

وجودی مفکرین پہلے سے موجود جوہر یا مثالی دنیا کے تصور کو رد کرتے ہیں کہ جس کو

وجود کا اصل سبب قرار دیا جا سکے۔ مثلاً افلاطون کا جہان امثال۔ وجودیت پسند تو ڈیکارٹ کے نظریے کو بھی مسترد کرتے Cogito urgo some (میں سوچتا ہوں، اس لیے میرا وجود ہے) ہیں۔اس کے برعکس دعویٰ کرتے ہیں کہ میرا وجود ہے، اس لیے میں سوچتا ہوں۔ چونکہ ہمارا وجود کسی قبل تجربی جوہر کا نتیجہ نہیں اس لیے ہم وجود کی کوئی متعین تشریح کرنے سے قاصر ہیں۔ ہماری شخصیت کا انکشاف ذاتی تعلق، دلچسپی اور شراکت کے بغیر ناقابلِ حصول ہے۔ اس سلسلے میں ماہرینِ نفسیات کے تمام فارمولے ناکارہ اور فضول ہیں۔

وجودیت کا دعویٰ ہے کہ ''زندگی وہ بھاری زنجیر ہے جو بالجبر ہمارے گلے میں ڈال دی گئی ہے۔'' اس لیے ایک خاص نقطۂ نظر کو اپنانا ہماری مجبوری ہے۔ اس نقطۂ نظر کو وہ انتخاب اور Commitment کا نام دیتے ہیں۔ سارتر کہتا ہے۔ 'میں اپنی ذات کے انتخاب کے بغیر نامکمل اور غیر مستند ہوں۔ میں خود کو منتخب نہیں کرتا بلکہ زندگی کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر کو منتخب کرتا ہوں۔ اس انتخاب کے نتیجے میں ہم اپنی زندگی کو تبدیل کر سکتے ہیں اور مسلسل معنی دیتے چلے جاتے ہیں۔ سارتر کہتا ہے کہ: ''ہم اپنی ذات کے اختلافی پہلوؤں کے شعور سے نہ صرف اپنی صلاحیتوں کو جلا بخشتے ہیں بلکہ ایک لحاظ سے اپنی شخصیت کی مکمل طور پر تشکیل کرتے ہیں۔''

ظاہر ہے انتخاب کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم آزاد ہوں۔ جب ہم آزادانہ فیصلے کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم آزاد ہیں۔ یہ آزادی ہمیں دنیا کے وقوف اور شعور کی وسعت سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے سارتر نے کہا: ''آزادی انسان کی سزا ہے۔'' (Man is condemned to be free) اس کا مطلب یہ نہیں کہ سارتر قنوطیت پسند ہے۔ وہ تو انسانی آزادی کی سچائی پر زور دے رہا ہے جس پر سائنسی جبریت غالب آسکتی ہے نہ نفسیاتی جبریت۔ آزادی انسان کو برتر موقع فراہم کرتی ہے جس کے ذریعے وہ اپنی زندگی کو معنی خیز بنا سکتا ہے۔ اور اس کے ساتھ وہ اپنی کائنات کو بھی معنی سے لبریز کر دیتا ہے۔ آزادی اس لحاظ سے مستند وجود کا مرکزی دروازہ ہے۔ (41)

البرٹ کامیو نے فرد کی آزادی کو تقویت دینے، اسے مسیحی، ہیگلیائی مارکسی اور السیتی مخاطبوں کی مجبوریوں سے نجات دلانے کی خاطر لغویت کے تصور کو فروغ دیا۔ لغویت سے مراد اس کے ہاں بہت سی چیزیں ہیں اور اس کا استدلال ان بہت سی چیزوں سے متعین ہوا ہے۔ اس کے

نزدیک لغویت (Absurdity) سے مراد یہ ہے کہ کائنات کسی منصوبے یا مقصد کے بغیر معرض وجود میں آئی ہے، کوئی حتمی معنی اور معروض (Object) نہیں کہ جس سے ہست و بود کی توضیح کی جاسکے۔ وہ فلسفیوں کی حقیقت مطلق اور الٰہیاتی مصنفین کے خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ ان کے معیار اخلاق کو قبول نہیں کرتا اور نہ وہ معاشرے کی کسی ابدی تشریح کا قائل ہے۔ اس نے مارکسزم کو بھی مسیحی غائی نظام کی ایک سیکولر ہیئت قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک مارکس نے جرم و سزا کو غیر مسیحی دنیا میں پھر سے متعارف کرایا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ تعارف صرف تاریخ کے سیاق و سباق تک محدود ہے۔(42)

کامیو کے نزدیک موجود کا جہنم آخر الامر حقیقت ہے۔ تمام مسائل تیز دھار ہیں، مجرد مثالوں کا ایک سلسلہ ہے۔ زندگی بذات خود اجیرن ہے۔ رنگ اور ہیئت کی دنیا وجود میں آنے سے قبل ہی پس پا ہو جاتی ہے۔ تمام روحانی کشمکش مجسم ہو کر آدمی کے دل کی پناہ گاہ میں لوٹ آتی ہے۔ کوئی مسئلہ بھی طے نہیں ہو پاتا۔ سب شکلیں کایا کلپ ہو جاتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا بلندی سے چھلانگ لگا کر آدمی مرنے سے بچ سکتا ہے۔ انسان کے پاس کوئی راستہ نہیں ہے۔ ایک پُر شکوہ اور دل شکن لغویت اس کا مقدر ہے۔ خیالات اور تصورات کی عمارت کو از سر نو اپنے معیار کے مطابق تعمیر کرنا پڑتا ہے۔ یہی زندگی ہے۔ تخلیقی عمل، فطری نجابت اور دلچسپی و انتخاب کے ذریعے انسان اس پاگل اور بے رحم دنیا میں بالآخر راستہ بنالیتا ہے، لیکن یہ بھی کوئی ضروری نہیں۔

کامیو کا خیال ہے کہ ''لغویت ایک ناقابلِ تشریح حقیقت ہے۔ لیکن ان مثالوں اور حوالوں کا شمار ضرور کیا جاسکتا ہے جن میں لغویت رونما ہوتی ہے۔'' وہ کہتا ہے کہ ''ہم انسانی اعمال کے تمام طبقوں اور حصوں میں لغویت کا دور دورہ دیکھتے ہیں۔ مثلاً افکار کی دنیا میں ہنر اور فن کے ذریعے زندگی کرنے کے قرینوں میں خلاء کے گہرے احساس سے آشنا ہوتے ہیں۔ خصوصاً اس وقت جب ہم خود کو لاشے کے بارے میں سوچتے ہوئے پاتے ہیں۔ ہم اچانک ایک لمحے کے لیے ٹھہر جاتے ہیں، معمول کی زندگی اور یکسانیت کے بارے میں سوچتے ہوئے ہمارے ذہن میں یہ خیال سر اٹھاتا ہے۔ ہم آخر زندہ کیوں ہیں؟''

جدید سائنسی دنیا کا سب سے بڑا مسئلہ دنیا پر غلبے کی بے لگام خواہش ہے لیکن جب انسان پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ دنیا ناقابل تشریح ہے تو لغو صورتِ حال جنم لیتی ہے۔ یہ صورتِ حال

اس تصادم سے بھی پیدا ہوتی ہے جو موت کی یقینیت اور ابدیت کے حصول کی متضاد خواہشات کے درمیان رسہ کشی کا نتیجہ ہے۔

یہ تشریح طلب دنیا بے مہر اور بے نیاز ہے۔لغویت ہی سچائی اور اصل اصول ہے۔ چونکہ لغویت سچائی ہے اس لیے اس کا تحفظ ضروری ہے۔ جب لغویت کا تحفظ ضروری ہے تو پھر کائنات سے تصادم بھی ناگزیر ہے۔ کائنات اور فرد کے بیچ تصادم کمک کی کسی اُمید کے بغیر ہونا چاہیے۔ مسلسل ردّ وکد اور شعوری بے اطمینانی اس جنگ کی لازمی شرائط ہیں۔

لغو آدمی غیر عقلی ہوتا ہے اسے معلوم ہے کہ کوئی امید نہیں جس کے برآنے کی توقع کی جا سکے۔اس صورت حال کی توضیح کرنے سے پاسبان عقل قاصر ہے۔لغو آدمی بجائے اس کے کہ کسی غلط فہمی کے سائے میں بیٹھ کر مطمئن ہو جائے اسے نا اُمیدی اور مایوسی کے راستے کو قبول کر کے زندگی کی منزلیں طے کرتے رہنا چاہیے۔ چلتے رہنا ہی شرط اوّل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کامیو کے نظریات میں خودکشی کے تصور کی کوئی حیثیت نہیں۔اس کا اصرار ہے کہ تقدیر (Destiny) کو اس کے تمام تر تضادات کے باوجود قبول کر لینا ہی قرین دانش ہے۔اگرچہ کامیو چانس اور مغویت کی بات کرتا ہے، لیکن اس کے ہمہ وصف اسے مابعد جدید مصنفین میں شامل نہیں کیا جاتا۔سبب یہ کہ اس نے اپنی توجہ کو ساخت اور سگنی فائر کی بجائے فرد مرکزیت پر مرکوز رکھا ہے۔ یہ اصول تقریباً تمام وجودیت پسندوں پر لاگو ہوتا ہے ۔ اہاب حسن نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وجودیت میں سبجیکٹ عدمیت اور تقدیس کے درمیان دائیں کی تلاش کرتا نظر آتا ہے۔سارتر کے یہاں اُنسیت (Humanism) پر اصرار موجود ہے اور عقلیت پسندی کی روایت کے ساتھ رابطہ کسی نہ کسی سطح پر بہرحال قائم ہے۔(43)

جدیدیت کا فوق البشر

مختصر یہ کہ انسانی ذات (Subject) کی کہانی رینے ساں کے اس دعوے کے ساتھ آغاز ہوئی تھی کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ مرکزِ کائنات ہے۔ خدا نے اسے اپنی شبیہ پر پیدا کیا ہے۔ وہ جو کچھ بھی سر کرنا چاہے کر سکتا ہے جو معرکہ بھی سرانجام دینا چاہے دے سکتا ہے۔اس طرح ایک برتر، اعلیٰ اور آفاقی (Universal) انسان کا تصور جدیدیت کی بنیاد گزاروں کو رینے ساں سے ورثے میں ملا تھا۔اس تصور کو ایک الگ طرانداز میں ڈارون کے بقائے بہترین

کے نظریے سے تقویت حاصل ہوئی۔ لطشے نے (اوپر تفصیل سے ذکر کیا جا چکا ہے) اس خیال کو فوق البشر کے غیر مذہبی تصور میں ڈھال کر پیش کیا۔ لطشے عظیم آریائی نسل کی برتری اور عہد عتیق کے سورماؤں کی پوجا کے نظریے کا ہی قائل نہیں تھا بلکہ دہریت کے اس مندر کا مہا پجاری تھا جس میں خدا کی جگہ عظیم قوت حیوانی (Brute Force) کی پرستش کی جاتی۔

انسان کی انفرادی عظمت کو فوق البشر کے روپ میں دیکھنے کا یہ فسانہ پہلی اور دوسری جنگ عظیم کی خون آشام راتوں اور دہشت ناک دنوں کے دوران اپنے منطقی انجام کو پہنچا۔ جب تباہی اور بربادی نے سابقہ ریکارڈ توڑ دیے۔ ان جنگوں میں کروڑوں انسان موت کے گھاٹ اُتر گئے۔ یوں لگتا تھا زندگی بقا کی جنگ ہار چکی ہے۔ اُمید اور حوصلے کے چراغ بجھ گئے ہیں۔ انسان بے اعتمادی، مایوسی اور انتشار کے ہاتھوں بے دست و پا ہو چکا ہے۔ سائنس دان تخریب کار بن چکے ہیں اور سیاستدان دہشت گرد۔ ہٹلر ان سب کا سرخیل تھا۔ لطشے کا آریائی سپرمین جس کی وحشت اور بربریت ناپیدا کنار تھی۔ تاریخ میں سپرمین جب بھی منظر عام پر آیا، دیو روسیاہ کی طرح بربادی کا طوفان ساتھ لایا۔ تاریخ چونکہ سورماؤں کے ذکر سے مرتب ہوئی ہے، اسی لیے کراہت اور تنافر کے احساسات سے لبریز ہے۔

مارٹن ہائیڈیگر جرمنی میں فلسفے کا پروفیسر تھا اور Being and Time کا مصنف۔ موصوف نے بہت پہلے خبر دے دی تھی کہ انسان اکیلا اور تھکا ماندہ مسافر ہے جسے نیستی کے طوفان نے چاروں طرف سے گھیر رکھا ہے لیکن حیران کن بات تو یہ ہے کہ اس تنہائی کا علاج بھی اس نے نسل پرستی اور سپرمین کے تصور میں تلاش کیا۔ فرانز کافکا کا مسئلہ اس سے بالکل مختلف تھا۔ وہ پیراگ میں پیدا ہوا۔ اس نے فرد کی بے چارگی اور مظلومیت پر بہت سی کہانیاں لکھیں۔ فوجی نظام کاروں کے ہاتھوں انسان کی مظلومیت پر اس کی ایک زبردست کہانی کا عنوان ہے: In the Penal Settlememt۔ وہ پہلی جنگ عظیم کے بعد قحط اور بھوک کے زمانے میں برلن کی گلیوں میں دکھ اور مصائب جھیلتے جھیلتے موت کے گھاٹ اُتر گیا۔ فرانز کافکا کو عین جوانی ہی میں تپ دق کے مہلک مرض نے آن گھیرا تھا۔ اپنی بے بسی، تنہائی اور روح کے سناٹوں کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

''میں ایک ایسی کال کوٹھڑی میں بند ہوں جس کے دروازے ہیں نہ کھڑکیاں..... باہر نکلنے کے تمام راستے بند ہیں۔''

جب فرانز کافکا نے دوستوں کو اپنا ناول ''دی ٹرائیل'' پڑھ کر سنایا تو سب ہنس دیے تھے۔ لیکن جلد ہی سب کی ہنسی موت کے ہیبت ناک سکوت میں تبدیل ہوگئی۔ تاریخ نے ڈائن کا روپ اختیار کر لیا۔ کنسنٹریشن کیمپوں، گیس چیمبروں' آش وز' کی چمنیوں سے اُٹھتے جلے ہوئے انسانی جسموں کے دھوئیں کی داستان نے جنم لیا۔ پھر ناگا ساکی اور ہیروشیما کی نیوکلیائی تباہی کا دور آیا۔ ان حالات سے گزر کر کون بد بخت تھا جو ہنس سکتا تھا۔ اب کون اتنا خوش فہم ہو سکتا تھا جو دنیا میں سپر مین کی برکات گنواتا (یورپی اقوام ہٹلر کے استبداد کے بعد اب سپر مین کے ذکر پر بھی استغفار پڑھتی ہیں)۔ اب کوئی نہیں تھا جو تسلیم کر لیتا کہ انسان خدا کا عکس ہے۔ مرکزِ کائنات ہے اور ہر فضیلت کا معیار ہے۔ چنانچہ طے ہوا کہ سب قصے کہانیاں ہیں۔ فضول اور بے بنیاد۔ بکواس۔

وجودیت نے انسان سے پرومیتھیس کا تصور چھین کر اسے سسی فس کے کردار میں پیش کیا۔ سسی فس جس کی قسمت میں لکھ دیا گیا تھا کہ وہ اپنی پشت پر بارِ گراں اٹھائے بے معنی اور لغو زندگی بسر کرتا رہے۔ احساس کمتری کے عذاب میں سے گزرنا، مایوسی کا عذاب جھیلنا، تنہائی کی دہشت ناک صورتِ حال کو سہتے چلے جانا اور وجود کے جبر اور آزادی کے ناقابلِ برداشت بوجھ کو اُٹھائے پھرنا جس کا مقدر ہے۔ سسی فس لغویت کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مار رہا ہے۔ کوئی راستہ ہے نہ روزن دیوار۔ روشنی کی کوئی کرن دور دور تک نظر نہیں آتی۔ ان حالات میں نصب العین کی بات کرنا لایعنی ہے۔ زن، زر اور زمین کے لیے، ہر وقت جنگ و جدال پر آمادہ شقی القلب لوگ۔ جبلتوں کے اسیر وحشی گروہ اور نقاب پوش قاتل۔ گھر سے انسان کو تہذیب سکھانے اور یسوع مسیح کے سایۂ رحمت میں لانے کا نعرہ لے کر نکلے تھے لیکن اندر کے شیطان نے ان کو دن کے طلوع ہونے سے پہلے ہی اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔ یسوعؑ نے فرمایا تھا: ''دن چڑھنے سے پہلے تم میرا تین دفعہ انکار کرو گے۔'' سو ان استعماریت پسندوں نے یسوعؑ مسیح کا یسوع مسیح کے نام پر ہزار ہا بار انکار کیا۔ گڈریا کہیں روپوش ہوگیا۔ یہ وقت تھا جب بھیڑیے یسوعؑ مسیح کی بھیڑوں کو ہانکنے لگے۔ جب چاہتے ان کے قتل عام کا بہانہ تلاش کر لیتے۔ آسمانوں پر گہرے سکوت اور سناٹے کی حکمرانی ہے۔ صلیب پر لٹکا ہوا یسوعؑ مسیح زیرِ لب بار بار کہہ رہا تھا:

''اے میرے خدا تو نے مجھے تنہا کیوں چھوڑ دیا ہے؟'' (عہد نامہ جدید)

اس سب کے باوجود یہ کہنا غلط ہوگا کہ جدیدیت مر چکی ہے، ایسا نہیں۔ جدیدیت اب

احتساب کے کٹہرے میں کھڑی ہے۔ ابتداً آلڈوس ہکسلے اور جارج آرول نے ٹیکنالوجی کے غلبے کے روح فرسا نتائج کا نقشہ اپنے ناولوں میں پیش کر کے احتساب کا آغاز کیا۔ پھر لوگوں نے کھلے عام تنقید کرنا شروع کر دی کہ سائنس نے فنائے فطرت اور ماحولیاتی تباہی کا نہ رکنے والا سلسلہ چلا دیا ہے۔ انسانی تہذیب سائنسی تخریب کاروں کے ہاتھوں شدید خطرے میں ہے۔ منظم ادارہ بندی کے تصور نے ظلم و استحصال کا دھانہ کھول دیا ہے۔ جدید شہروں کی تعمیر و تشکیل نے نوکر شاہی اور مطلق العنان آمریت کے کارپردازوں کی باہمی سازشوں کے لیے آسانیاں پیدا کر دی ہیں۔ تمام جدید شہروں کے مسائل انہی کے پیدا کردہ ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد اُبھرنے والے فلسفی جیکوئس ایلول نے لکھا کہ ''بیسویں صدی کے اختتام پر مغربی دنیا کی دانشورانہ سرگرمیوں کی تین خصوصیات سامنے آئیں گی۔ اندھی منفیت، بے سمت سفر اور اس بے منزل سفر کے دوران مسلسل تکرار۔ بقول اس کے: ''چناؤ اور انتخاب کے امکانات اور اختیارات کی موجودگی کے باوجود، کھلے راستوں کے باوجود، انبیاء اور رسولوں کی تنبیہات کے باوجود، شاعروں اور نثر نگاروں کے چیخنے چلانے کے باوجود اندھا پن بڑھ رہا ہے۔ یہ اندھا پن ایک ایسی ارادی کیفیت میں تبدیل ہو چکا ہے جو انسان کو خودکشی اور بربادی کی طرف لے جا رہا ہے۔''

جدید سیکولر فکر نے ڈیکارٹ کے زمانے سے علمیات (Epistemology) کو فکر کی ہر تحریک پر فوقیت دی لیکن اس کے باوجود انسان علمیاتی اندھے پن (Epistemic Blindness) کا شکار رہا۔ اپنی اصل اور اپنی حقیقت سے بے بہرہ۔ جدیدیت کی سیکولر فکر کا بنیادی مقصد انسانیت کو تقویت فراہم کرنا تھا۔ اسے قرونِ وسطیٰ کی تکلیف دہ اور نیم حیوانی زندگی سے نجات دلانا تھا۔ اس کے شرف و فضیلت کو قبول کرنا تھا۔ اس کی عزتِ نفس کو بحال کرنا تھا جسے قرونِ وسطیٰ کی پاپائیت اور جاگیرداریت نے خاک میں ملا دیا تھا۔ اسے جہالت، وحشت اور بے بسی کے چنگل سے نجات دلانا تھا — لیکن ہوا کیا؟ پہلے نو آبادیاتی لوٹ کھسوٹ نے دنیا بھر کی قوموں کو برباد کیا۔ تاریک افریقہ اور لاطینی امریکہ کی دہشت ناک کہانیاں جس طرح یورپی ناول نگاروں کے متون کا حصہ بنی ہیں ان کا راز ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Culture and Imperalism میں نہایت دانائی اور ہنرمندی سے فاش کر دیا۔ انیسویں صدی کی بے پناہ صنعتی اور اقتصادی ترقی کی دوڑ نے بھی سامراجیت کے ہاتھ مضبوط کیے۔ ڈارون کے بقائے بہترین کے عقیدے کو جواز بنا کر یورپی

انسان نے اخلاقی اور روحانی اقدار کا دیوالیہ نکال دیا۔ اس سے روحانی اندھے پن کا وہ دور شروع ہوا جسے کافکا نے اپنی کہانی 'کایا کلپ' میں مصور کیا، جسے ٹی ایس ایلیٹ نے 'ویسٹ لینڈ' میں نظم کیا۔ جس کی تضحیک جارج آرول نے Animal Farm لکھ کر کی، جس کی دو جذبیت کو میوصل نے اپنے ناول The Man Without Qualities میں واشگاف کیا۔ جدید ناول اور شارٹ سٹوری کی خوبی یہ ہے کہ ان میں ساخت کو اور نفسِ مضمون کو مرکزی اہمیت دی گئی لیکن سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں نطشے اور فرائیڈ کے اکتشافات سے اخذ فیض کیا گیا۔ صورت حال کی دو جذبیت، لاتعلقی اور تشکوک کی فضا میں باہم متضاد اقدار اور غیر موافق جذبات کو طنزیہ نظر سے دیکھا اور پیش کیا گیا۔ اس میں اس نسل کا خاکہ موجود ہے جسے سامراجیت، صنعتی ترقی، ڈارون کا فراہم کردہ جواز اور ٹیوٹانک نسل کے جبلی افتخار نے باہم آمیز ہو کر یورپی انسان کو بے حس، خود غرض اور بوالہوس بنا دیا۔ اس طرح یورپی انسان باطنی سچ اور روشنی سے محروم ہوا۔ شرفِ انسانیت کا دعویٰ لایعنی جذباتیت اور سوفسطائیت کے سوا کچھ نہ رہا۔ بے بنیاد اور فضول، محض ایک متھ۔ اس حقیقت کی تصدیق کرنا مطلوب ہو تو ہٹلر کی ''مائن کیمفس'' پڑھ لیجیے یا ان لوگوں کی کہانیاں پڑھیے جو نازیوں کے کنسنٹریشن کیمپوں سے بچ نکلنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ سائنس نے اس تخریب کاری اور غارت گری میں ظلم کا پوری طرح ساتھ دیا۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران ریاست ہائے متحدہ امریکہ نے یہودی سائنس دانوں کے تعاون سے نیوادہ کے صحرا میں ایٹمی دھماکہ کر کے انسانی تاریخ میں ایک اور سیاہ باب کا اضافہ کر دیا۔ اس ناقابلِ تلافی جرم میں سیاست دانوں کے ساتھ سائنس دانوں کا شیطانی کردار ناقابل فراموش ہے۔ اگرچہ جرمنی اور جاپان مکمل شکست سے دوچار ہوئے۔ دوسری جنگ عظیم کا خاتمہ ممکن ہوا، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ایٹم بم کی ایجاد نے انسان کو مستقل نیستی کے مسلسل خوف میں مبتلا کر دیا۔

نیوکلیائی تباہی کی ابتدا ناگاساکی اور ہیروشیما سے ہوئی۔ دونوں ہنستے بستے شہر آناً فاناً موت کے منہ میں اُتر گئے۔ اس سے زیادہ خوفناک تباہی انسان نے پہلے کبھی نہیں دیکھی تھی۔ اسی دوران سوویت یونین نے بھی ایٹمی ہتھیاروں کے راز تک رسائی حاصل کر لی۔ سوویت یونین کے خلاف محاذ آرائی کا آغاز ہوا۔ روس کو شیطانی ایمپائر کا نام دیا گیا۔ کولڈ وار کو شروع کرنے کے لیے

مضبوط اخلاقی جواز کی ضرورت تھی، سو اسے استعمال کیا۔ اینگلو سیکسن امریکیوں کی یہ زمانۂ قدیم سے روایت رہی ہے کہ وہ ہمیشہ تہذیب اور اخلاقیات کا لبادہ اوڑھ کر دشمن پر دھاوا بولتے رہے ہیں۔ ان کو یقینِ واثق تھا کہ وہ زمین پر خدا کی بادشاہت کے وارث ہیں۔ اخلاق اور تہذیب کے علمبردار ہیں۔ ان کے نزدیک جو لوگ سفید نہیں تھے، انگریزی نہیں بولتے، چرچ نہیں جاتے، سرمایہ داری نظام کو مسترد کرتے تھے، وہ سب وحشی، درندے، بدتہذیب اور شیطان کے پیروکار اور ظلمت کے پیکر تھے۔ شروع میں یہ منطقی جواز انھوں نے امریکہ کے قدیم باشندوں (ریڈ انڈینز) کی نسل کشی کے لیے استعمال کیا۔ جو قتلِ عام سے بچ گئے ان کو شہروں سے نکال کر کے بنجر پہاڑوں اور صحرائی وادیوں تک محدود کر دیا۔ نیویارک سے میامی تک سولہ سو میل لمبے جنگل کو کاٹ کر نیو انگلینڈ کے شہروں کو آباد کیا گیا۔ پھر امریکہ کی آزادی کا منشور جیفرسن نے لکھا۔ اسی منشور کے تحت برطانوی سامراج کو شکست دی گئی۔ امریکہ کی آزادی کا یہ منشور استعارۃً دنیا بھر کے محکوم لوگوں کے شرف انسانیت کی بحالی کا منشور قرار پایا۔ جیفرسن جو خود انقلاب فرانس کی جدوجہد میں شامل رہا تھا، اس سے زیادہ آزادی کے مفہوم سے اور کون واقف ہو سکتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے منشور میں انقلاب فرانس کی روحانی تڑپ، فلسفیوں کی یوٹوپیائی بصیرت اور اسرائیلی انبیاء کے بے انت تیقن کے ساتھ فرانسیسی عقلیت کی بازگشت بھی سنائی دیتی ہے۔ امریکی جنگِ آزادی کے منشور (جسے جیفرسن نے قلم بند کیا) میں اعلان کیا گیا:

> ''ہم اِن سچائیوں کو بدیہی سمجھتے ہیں کہ تمام انسان پیدائشی طور پر مساوی ہیں۔ خدا نے ان کو کچھ ایسے حقوق سے نوازا ہے جن کو کوئی غصب نہیں کر سکتا۔ ان حقوق میں زندگی، آزادی اور خوشی کے حصول کی کوشش سرفہرست ہیں۔ حکومتوں کا قیام انہی حقوق کے تحفظ کے لیے عمل میں آیا ہے۔ حکومتیں عوام کی مرضی اور رضا سے ہی اقتدار میں آتی ہیں۔''[44]

آزادی کی اس مقدس دستاویز کے پس منظر میں کیا یہ شرمناک تضاد نہیں کہ جیفرسن، فرینکلن اور جان ایڈم کے جانشین پوری دنیا کو ایک سماجی اور معاشی تھیوری کا محکوم بنانے کو ہر وقت کمربستہ نظر آتے ہیں۔ غلام داری کا نیا کھیل کھیل رہے ہیں۔ دنیا بھر میں حکومتوں کی اکھاڑ پچھاڑ کرتے اور کمزور اقوام پر یلغار کو اپنا خدائی حق جانتے ہیں۔ پروٹسٹنٹ پادریوں کا ایک گروہ پچھلے سو

سال سے امریکی سیاست پر غالب آچکا ہے۔اس مذہبی انتہا پسند گروہ نے ان کو یقین دلا دیا ہے کہ وہ دنیا بھر میں برطانوی سامراج کے جانشین ہیں۔دنیا پر غلبہ ان کے حق جانشینی کی پہلی شرط ہے۔کیا یہ آزادی کے منشور اور امریکی دستور کی روح کے صریحاً خلاف نہیں؟ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امریکی جنگ آزادی کی جدوجہد میں شامل تقریباً تمام سربرآوردہ شخصیات انقلاب فرانس کے سیکولر فلسفیوں کی مقلد تھیں جن کی پادریوں سے نفرت کا اندازہ ان کی تعلیمات سے با آسانی کیا جا سکتا ہے۔تاریخ کے تصادم کا نعرہ امریکی سیاست پر پادریوں کی سوچ اور سیاست کی اجارہ داری کا مال ہے۔کولڈ وار کے دوران ویت نام میں مسیحی خدا کے نام پر پادریوں اور ان کے حامی سیاست دانوں نے جس کروسیڈ کا سلسلہ شروع کیا تھا وہ اب تک عراق اور افغانستان میں خون کی ندیاں بہا چکا ہے۔ کیا یہ حیران کن دعویٰ نہیں کہ امریکی افواج افغانستان میں جنگ لڑ کر ہزار ہا میل دور سے امریکی سرزمین کا دفاع کر رہی ہیں۔طاقت کی اپنی منطق ہوتی ہے۔طاقت کی اس منطق کو بنیاد سائنس اور ٹیکنالوجی کی برتری نے مہیا کی۔چنانچہ اب سائنس، منطق، عقل، آئیڈیالوجی، سوشل پلاننگ اور جنگی ٹیکنالوجی جدیدیت کے وہ ہتھیار ہیں جو انسان دشمنی پر کمربستہ نظر آتے ہیں۔

سائنس جس نے مسیحائی کی ضمانت دی تھی اجتماعی خودکشی کا ذریعہ بن گئی۔بس کسی دن کنٹرول روم میں کوئی نامعلوم شخص ایٹمی بٹن دبا دے گا اور پھر کرہ ارض پر آگ اور تابکاری کا طوفان چلنے لگے گا۔زندگی فنا کے گھاٹ اتر جائے گی۔یہ وہ قہرمان حقیقت تھی جس سے امریکی کانگریس سے لے کر روسی پولٹ بیورو کے اراکین تک سب اندر سے لرزہ براندام تھے۔

اس گمبھیر صورتِ حال کے پس منظر میں کینیڈا میں پہلی پگواش کانفرنس منعقد کی گئی جس کے مینی فیسٹو پر آئن سٹائن اور برٹرینڈ رسل نے دستخط کیے۔اس مینی فیسٹو کے ذریعے انسانیت کے خلاف کیے گئے ان جرائم کو تسلیم کر لیا گیا جن کا سائنس نے ارتکاب کیا۔سائنس دانوں کی ایٹمی ہتھیاروں کی تیاری میں شمولیت کے اخلاقی پہلوؤں سے بحث کی گئی۔کانفرنس کے اعلامیہ کے الفاظ تھے۔''یہاں مسئلہ جو آپ کے سامنے رکھنا ہے وہ اس قدر گمبھیر اور دہشت ناک ہے کہ اس سے راہ فرار ناممکن ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا ہم نسل انسانی کو موت کے گھاٹ اتار دیں گے، اگر ایسا نہیں ہے تو پھر ہم سب کو جنگ سے ہمیشہ کی نجات پانے کے لیے راہیں دریافت کرنا ہوں گی۔''

بہر حال اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ جدیدیت کو بے وقعت کرنے

میں کرپٹ سیاست دانوں، کند ذہن فوجی آمروں اور بدکار مالیاتی اداروں کے علاوہ سائنسیت کی سماجیات پر اجارہ داری نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ سائنس انیسویں صدی سے یہ دعویٰ کر رہی تھی کہ چونکہ دنیا بقائے بہترین کے اصول پر کام کر رہی ہے (ڈارون) اس لیے ترقی، ارتقا اور بقا کے لیے سائنس کی برتری کو ہر میدان میں قبول کر لینا چاہیے۔ صرف وہی سچ جسے کلفورڈ کے قانون کے مطابق منطقی اور سائنسی طور پر سچ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ کلفورڈ نے لکھا ہے کہ یہ ہمیشہ، ہر جگہ اور ہر ایک کے لیے غلط ہے کہ کافی ثبوت کے بغیر کسی چیز کو قبول کر لیا جائے۔ (45)

انیسویں صدی کے عقلیت پسندوں نے یہ دعویٰ زور شور سے کیا تھا کہ سائنس کے کلیہ اصول اور آفاقی سچائیاں ہی انسان کو کامیابی کے زینوں پر چڑھا سکتی ہیں۔ اس طرح سائنس نے نہ صرف اخلاقی اقدار کو پامال کیا بلکہ حرص، ہوس اور خود پرستی کو بھی رواج دیا۔ فرد ہر قیمت پر کامیابی حاصل کرنے کے لیے سب کچھ کرتا نظر آیا۔ خیر اور شر میں امتیاز تو دور کی بات ہے، اس نے تو مذہب اور اخلاقیات کو بے معنی اور فضول قرار دے دیا۔ خاندانی نظام کو ہی توڑ ڈالا۔ لوگ اپنے ہی گھروں میں رہ کر اجنبی اور بے گھر ہوئے۔ ہر طرف اشتباہ، دوطرفگی اور مغائرت کو فروغ حاصل ہوا۔ جدیدیت کے سارے اخلاقی، نفسیاتی اور جمالیاتی سوالات اسی گمبھیر صورت حال کے گرد گھومتے ہیں۔

انیسویں صدی کے سائنس دانوں کا یہ اجتماعی خواب تھا کہ انسانیت کو ایک ایسے منضبط نظام سے روشناس کرایا جائے جس کی بنیاد روشن خیالی کی جدلیت پر قائم ہو۔ فرائیڈ کا نام انیسویں صدی کی روشن خیال جدلیت کو عمومی شعور کا حصہ بنانے والوں میں ڈارون اور مارکس کے بعد آتا ہے۔ فرائیڈ نے سیکولر روشن خیالی کی جدلیت کو نفسیاتی توجیہ سے مستحکم کیا۔ اس کی تحقیقات کا نچوڑ یہ تھا کہ مذہبی رسومات و روایات و عقائد انسان کے اندر جاگزیں کسی نیوراتی خبط کی کارگزاری کا نتیجہ ہیں۔ (46) فرائیڈ نے فیوچر آف الیوژن میں ایک ایسے منصوبے کو پیش کیا جس کے ذریعے سائنسی بنیادوں پر روحانی تطہیر اور نجات (Redemption) کو ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ ویانا سرکل والوں کی منطقی اثباتیت نے تو حد ہی کر دی۔ نجات، تطہیر اور خیر کے تصورات کو ہی لایعنیت (Nonsensical) کے کھاتے میں ڈال دیا۔ منطقی اثباتیت کے خوفناک ایجنڈے کے مطابق صرف وہی دعوے برحق تھے جن کا جواز سائنسی تجربیت فراہم کرتی ہے۔ اُصول تصدیق (Principle of Verifiability) ہی صداقت کا واحد معیار ہے۔ اس معیار کے مطابق مذہبی،

اخلاقی اور جمالیاتی اقدار میں کوئی صداقت نظر نہیں آتی ۔ صداقت کے اس سائنسی اور منطقی تصور کو ڈارون، مارکس، فرائیڈ اور کارنپ کے نظریات و اکتشافات کی پشت پناہی حاصل تھی۔

سائنسیت کے نتائج

بہر حال اس سائنسیت اور اثباتیت کے لا قدری کھیل کے جو انسانیت سوز نتائج مرتب ہوئے ان کی فہرست درج ذیل ہے:

(1) سائنس مسیحائی کرنے کی بجائے ڈاکٹر فرینکن سٹائن کا دیو روسیاہ بن کر سامنے آئی ۔ پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے دوران انسانیت کی بقا کو شدید خطرات لاحق ہوئے ۔ کولڈ وار کے دوران اجتماعی معدومیت کا سوال انسانیت کو ہمیشہ درپیش رہا۔

(2) سائنس کے جنگی استعمال سے نیوکلیائی ہتھیاروں کی تیاری کا سلسلہ شروع ہوا۔

(3) بے رحم قوم پرست ناتسیوں اور سنگ دل فاشسٹوں نے یورپ میں اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ ظلمت کے پجاریوں نے ضمیر کو جذباتیت اور اخلاقیات کو فضولیات اور مذہب کو توہم پرستی کا درجہ دے کر اپنے اپنے ملکوں میں نسلی تطہیر کا سلسلہ شروع کیا۔ یورپ میں آباد سامی نسلی گروہوں کو قومی ترقی کی راہ میں حائل سمجھ لیا گیا۔ یہودیوں کی نسل کشی اسی ظالمانہ سوچ کا نتیجہ تھی۔ ہٹلر کے سائنس دانوں نے ان یہودیوں کو صفحہ ہستی سے مٹانے کے لیے گیس چیمبرز تعمیر کیے۔

(4) روس کے بالشویکی بھی تطہیر کے قائل تھے جس کو وہ طبقاتی جنگ کے حوالے سے حق بجانب سمجھتے ہیں ۔ انھوں نے سماجی منصوبہ بندی کے نام پر شہری آبادیوں کو سائبریا کے برفانی جہنم زاروں میں منتقل کر کے بھوکے بھیڑیوں اور جنگلی کتوں کے حوالے کر دیا اور جواز یہ دیا کہ کیمونسٹ انقلاب کی کامیابی، تاریخ کی برتر مقصدیت، مادی فلسفے کی صداقت کے لیے انسانوں کی غلامانہ اطاعت، بورژوا جماعت کا قتل عام سوشلسٹ فلاح کاری کی مقتضیات ہیں ۔ (ڈاکٹر ژواگو) مارکسی انقلاب کی مطلقیت میں فرد سماج کی مشین کا ایک پرزہ، ایک بے چہرہ اکائی بن کر رہ گیا جس کی قسمت کا فیصلہ سوویت پولٹ بیوروں کے اراکین کے ہاتھ میں تھا، جو کریملن میں بیٹھ کر خداؤں کی طرح زندگی اور موت کے فیصلے صادر کرتے۔ انسان نے ٹیکنالوجی کے بل بوتے پر اسی دنیا کو جنت بنانے کے جو خواب دیکھے تھے وہ

سائبیریائی راتوں کے بھیانک خواب میں ڈھل گئے جن میں خوں خوار بھیڑیوں کی آوازیں جا بجا اُبھرتی ڈوبتی سنائی دیتی ہیں۔ (ڈاکٹر ژواگو)

(5) وجودیت نے فرد کی آزادی اور معنویت کو بے پناہ اہمیت دی لیکن انجام کیا ہوا؟ بالآخر فرد سرمایہ دارانہ نظام کی لغویت اور مغائرت کی خوفناک سزا بھگتنے کے لیے یک وتنہا چھوڑ دیا گیا۔ کرپٹ بیورو کریسی، سود خور بین الاقوامی بینکار ...... عالمی بنک اور آئی ایم ایف استحصالی منظرنامے کا حصہ بنے۔ تیسری دنیا کے چوروں اور ڈاکوؤں نے امریکہ، انگلینڈ اور سوئٹزرلینڈ کے بنکوں کے بے نامی کھاتوں میں دولت جمع کر کے اپنے اپنے ملکوں کو دیوالیہ کر دیا۔ تیسری دنیا کے آزاد ملکوں کو جدیدیت کی روشن خیال جدلیت نے بھوک، ننگ اور بیماریوں کے سوا کچھ نہ دیا۔ غیر ملکی غلام تھے تو تب بھی ذلیل تھے آزاد ہوئے تو تب بھی ذلیل۔ Thank you America کہہ کر خیرات وصول کرنے والوں کی قطار میں لگ گئے۔

(6) سائنسی ایجادات واکتشافات نے یورپ کو دنیا میں نوآبادیاتی نظام نافذ کرنے اور تجارتی منڈی کو پھیلانے میں مدد دی۔ پوری دنیا پر سفید فام، لوگوں کے ظلم، جبر اور فسطائیت نے انسانی ضمیر کو بدحال کر دیا۔ یورپی بورژوا طبقے کی خود پرستی اور نرگسیت کے نتیجے میں اقلیتی فرقے، عورتیں، تیسری جنس کے لوگ، بہت سے دوسرے کمزور معاشرتی گروہ اور پس ماندہ ملک اُن کے شیطانی عزائم کا شکار ہوئے۔ سائنس اور جدیدیت اپنی معیت میں تیسری دنیا کے لوگوں کے لیے غربت، جہالت اور بیماریاں لے کر آئی۔

(7) اکثریت کے بارے میں سوچنے کے لیے کسی کے پاس وقت نہیں تھا۔ کلیت اور حتمیت کے نام پر اقلیتوں کو بے حیثیت اور بے نوا بنا دیا گیا۔ ہر مخالف آواز کو دبانے کے لیے ابلاغیات و مواصلات کے شعبوں میں ترقی کو دل کھول کر برتا گیا۔ ہٹلر کا وزیر گوئبلز اس طریق کار میں ید طولیٰ رکھنے کی وجہ سے دنیا بھر میں بدنام ہوا۔

(8) جدیدیت نے یورپی امریکی انسان کو خودسری، تکبّر اور خود مرکزیت کے راستے پر کچھ اس طرح ڈالا کہ الامان والحفیظ۔ ہٹلر، سٹالن، چرچل اور ٹرومین پر مشتمل ٹولہ خودسری اور تکبّر کی منہ بولتی تصویر بن کر اپنے عہد پر چھا گئے۔ یقیناً شیطان بھی ان کے تکبّر سے پناہ مانگتا ہوگا۔

(9) کولڈ وار میں دنیا واضح طور پر دو متحارب کیمپوں میں تقسیم ہوگئی۔ دو قطبی طاقتوں نے اجتماعی

تباہی پھیلانے والے جنگی ہتھیاروں کی پیداوار کا نظام آرٹ کے درجے تک پہنچا دیا۔ State of the Art تباہ کن ہتھیاروں کی دوڑ چل نکلی اور پھر رفتہ رفتہ بات پہنچی تیری جوانی تک۔ قصہ گو Star Wars کا باب کھول کر بیٹھ گیا۔ اب ہالی ووڈ کی فلموں کا پسندیدہ ترین موضوع ہیں۔ اس طرح سائنس فکشن نے خود کو روز حشر کی تصویر کشی پر مرکوز کر لیا۔ ہالی ووڈ کی فلموں کا ایک ناکام ہیرو نیو بارن کرسچین مسٹر رونلڈ ریگن سے امریکہ کی صدارت کے عہدے پر متمکن ہوا۔ انہی دنوں جارج لوکس نے سٹار وارز پر فلمیں بنانا شروع کیں جس میں مسیحی آخرت کے تصورات کو حقیقت کا رنگ دے دیا گیا۔ یہ انیس سو اسی کے عشرے کی بات ہے جب روس کو شیطان کی سلطنت کا نام دے کر اس کے خلاف صلیبی جنگ شروع ہو چکی تھی۔ مسلمانوں کو چکر دینے کے لیے اسے جہاد کا نام دے دیا گیا۔ کولڈ وار نے جہاں سٹار وارز کا تصور دیا وہاں مذہبی بنیاد پرستی کو بھی مضبوط کیا۔ امریکہ میں جمہوری اکثریت کی حکمرانی کے تصور کو پروٹسٹنٹ مذہب کا لازمی رکن قرار دے دیا گیا۔ بلی سنڈے، بلی گراہم، جیری فال ویل، پیٹ رابنسن اور باب جونز وغیرہ نے مذہبی بنیاد پرستی کو فروغ دینے کے لیے رات دن ایک کر دیے۔ انھوں نے ہر اس طاقت کو شیطان کا نمائندہ قرار دیا جو امریکی مقاصد کی راہ میں حائل ہوئی یا ہو سکتی تھی۔ انھوں نے یہودیوں کی طرح یہ دعویٰ بھی کیا کہ وہ خداوند خدا کی منتخب قوم ہیں۔ خدا صرف امریکہ کا ہے۔ اُس کی رحمتیں صرف امریکہ پر سایہ فگن ہیں۔ مخالفین سب شیطان کے پجاری ہیں اور شیطان کی بادشاہت کو دنیا پر نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ہتھکنڈا روس کیخلاف کامیابی سے استعمال کرنے کے بعد عراق کی جنگ اور افغانستان کی فتح میں بھی بروئے کار لایا گیا۔ ان جنگوں کی حمایت میں جو بش سینئر اور بش جونیئر نے اسلامی ملکوں میں لڑیں تنگ نظر بنیاد پرست بلی گراہم جیسے بنیاد پرستوں کی آشیر باد شامل تھی۔[47] عراق کی جنگ کے دوران جنگ کو مذہبی رنگ دینے کے لیے نیو یارک سے نئے بابل کا نعرہ عمومی اہمیت اور دلچسپی کا حامل قرار پایا۔ ادھر تیسری دنیا میں روس اور امریکہ دونوں نے اپنے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے دنیا بھر کے فوجی آمروں پر نوازشات کے دروازے کھول دیے۔ کولڈ وار کے عروج کے دنوں میں آمروں کا سیل میلہ سا لگ گیا۔ بس جناب میلہ کیا تھا، ایک سیلاب بلا تیسری دنیا کے عوام پر ٹوٹ پڑا تھا۔ غریب ملکوں کے عوام پہلے

سے زیادہ ظلم و بربریت کی چکی میں پسنے لگے۔ ان کی صورت حال کو سمجھنے کے لیے ایرانی شاعر انوری کے دو شعر نہایت بلیغ ہیں جن میں اس نے کہا تھا: ''جو بلا بھی آسمان سے اُترتی ہے انوری کے گھر کا پتہ پوچھتی ہے۔'' تیسری دنیا کے عوام کا بھی کچھ یہی حال ہوا۔ آمروں کا تسلسل کے ساتھ ورود تیسری دنیا کے لوگوں کے لیے آسمانی بلاؤں سے کچھ کم نہیں تھا۔ بعض آمر اگر سوویت یونین کے باج گزار تھے تو دوسرے امریکی انتظامیہ کے واصل اور تنخواہ دار تھے۔ ایک سے ایک بڑا شیطانی کردار اس دوران منظر عام پر آیا۔ ان میں سے کسی ایک کا نام بھی لینا انسانیت کی تذلیل ہے۔ کولڈ وار کے دوران بہت سے آمر منشیات کا دھندہ برسرِ عام کرتے رہے۔ امریکہ نے عمداً ان سے چشم پوشی کی پالیسی اختیار کر لی۔ ادھر افغانستان میں روس کی فوج کشی نے امریکہ کو دخل اندازی کا سنہری موقع فراہم کیا۔ اسے مذہبی جنگ کا نام دے کر اسلامی انتہا پسندوں اور جہادیوں کو افغانستان میں سوویت یونین کے خلاف صف آرا کر دیا۔ امریکی خزانوں کے منہ کھل گئے۔ منشیات اور اسلحے کا کاروبار بھی اسی سلسلے میں مفید ثابت ہوا۔ ہدف نہ صرف ویت نام کی شکست کا بدلہ چکانا تھا بلکہ سوویت یونین کو تباہ و برباد کرنا بھی تھا۔ اس کام میں امریکی صدر ریگن کو دنیا بھر کے جہادیوں کی بے مثال حمایت حاصل ہوئی۔ سوویت یونین کی پس پائی نے کولڈ وار کا خاتمہ کر دیا۔ دنیا میں دو قطبی نظام کی بجائے ایک ہی سپر پاور کے اقتدار اور انتداب کا دور آغاز ہوا۔ فوکو یاما نے اعلان کیا کہ تاریخ اپنے اختتام کو پہنچ گئی ہے۔ یہ دعویٰ بین الاقوامی سرمایہ داری کے فروغ کی مساعی کا شاخسانہ ہے۔ یہ کہاں تک درست ہے، وقت بتائے گا۔ فی الحال صورت احوال واقعی یہ ہے کہ دنیا تاریخ کے مقصدی تصور اور آدرشی ترقی کے نظریے اور سائنسیت کے فیصلہ کن کردار سے منحرف ہو چکی ہے لیکن بہ ایں ہمہ امریکہ کے پروٹسٹنٹ نیو کانز کی دنیا میں جنگ پرستی کا سلسلہ جاری ہے۔ استعماریت کا کاروبار اب بھی چل رہا ہے۔

اوڈورنو کی تنقیدی تھیوری

اوڈورنو کو روشن خیالی کی سامراجی جدلیت کا عظیم نقاد کہا جاتا ہے۔ اس نے ہورکھیمر کے ساتھ مل کر جدیدیت کے قضایا کے ان مغالطوں کی نشاندہی کی جو ہیگل کے عظیم الشان کونیاتی منصوبے (Meta Narrative) سے برآمد ہوئے۔ اوڈورنو نے نہ صرف ہیگلی مارکسیت کی عقلی

ہمہ گیریت اور کلیت کے تصور کو مسترد کیا بلکہ اس نے اسے انسانیت کے خلاف ایک بھیانک سازش بھی قرار دیا۔ اوڈورنو نے اپنی کتاب 'منفی جدلیت' میں استدلال سے یہ ثابت کیا کہ تعقلاتی فلسفے کی برتری کا ہی یہ نتیجہ ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے درمیان یہودیوں کا قتل عام Holocaust ہوا۔ افتراق یا دوسرے (Other) کے قلع قمع کے لیے عقل کے ہمہ اوتی سیاسی نظام نے جواز فراہم کیا۔ علم کو طاقت کا سرچشمہ بنا کر ایمپریلزم کو پوری دنیا پر غالب ہونے کے مواقع ارزاں کیے۔ ہیگل کا تعقلاتی فلسفہ اوڈورنو کے نزدیک حقیقتِ اولیٰ کے مسیحی تصور سے ماخذ ہے اور اس کی بنیاد میں پروٹسٹنٹ طہارت پسندی، مذہبی قومیت اور سرمایہ داری کا شعوری جواز موجود ہے جو موضوعی شعور کی بنیاد پر 'مطلق' کے تصور کی موضوعی اور معروضی تصویر تشکیل دیتا ہے۔ اسی شعور کے ذریعے اُس ثقافتی شناخت اور تصورِ صداقت کو ممکن بناتا ہے جو یہودیوں کے تصورِ خدا سے ہر چند مختلف ہے اور جسے مسیحی خدا کے تصور سے باہر تفکر سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

'کریٹکل تھیوری' میں اوڈورنو آفاقی علم کے دعوے کی بنیاد پر قائم آئیڈیل کلام کے تصور کو قبول نہیں کرتا اور نہ وہ کسی مفروضہ سبجیکٹ کے وجود کو درخور اعتنا سمجھتا ہے جو تاریخ سے آزاد ہے اور اس لیے ممکن الوجود ہے۔ جسے عینیت کے ماورائی (Transcendental) فلسفے سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ وہ ہائیڈیگر کے تصورِ ہستی کو بھی مشکوک عقیدے کا نام دیتا ہے۔ اس نے اثباتیت کے مادی اور جسمی حقیقت کے تصور کو بھی رد کر دیا ہے جو اپنے سچ کا خود معیار ہے۔ اوڈورنو کے نزدیک سچ کی تلاش فلسفے کا محور و مقصود ہے لیکن اس کے نزدیک اس تلاش میں صداقت کی حیثیت معروضی ہونی چاہیے نہ کہ موضوعی۔ گویا اس صداقت کا مصدقہ قضایا پر قائم ہونا ضروری ہے۔ وہ صداقت کے اس تصور کو رد کرتا ہے جو فیکٹریوں میں بیٹھے ہوئے صداقت کے انسپکٹروں کی طرف سے مستند قرار دیا جاتا ہے جس میں صداقت سے زیادہ تنقید کا عمل دخل ہوتا ہے جیسا کہ فسطائی وجودیات (Ontology) پر مبنی ہائیڈیگر کی کتاب 'ہستی اور وقت' میں یہ حقیقت کھل کر سامنے آئی ہے۔[48] اوڈورنو اس قسم کے استدلال کو منظم فریب (Delusion) کا نام دیتا ہے۔ "Dialectic of Enlightenment" میں اگر ایک طرف روشن خیالی کے نجات دہندگی کے مثبت اثرات کو تسلیم کرتا ہے تو دوسری طرف وہ یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح ہر قسم کی روشن خیال عقلیت میں غلبے کا رجحان فطری طور پر موجود ہے۔[49] ہورکھیمر اور اوڈورنو کا جدیدیت کی تنقید کا

پروجیکٹ روشن خیالی کی روایت کا مخالف نہیں لیکن ان کا اصرار یہ ہے کہ جدیدیت کے پروجیکٹ میں اختراعی تبدیلیاں عمل میں لائی جائیں تا کہ اسے غلبے کی اندھی خواہش سے باہر نکالا جا سکے۔ [50] اوڈورنو اور ہور کھیمر تفکر کی اساس یہ سوال ہے کہ کسی طرح فکر کو عقلیت اور اثباتیت کے منفی اثرات جن میں فطرت پر غلبے کا اصول اور مبادلاتی قدر کے قانون کو سرفہرست رکھا گیا ہے، سے نجات دلائی جائے۔ مبادلاتی قدر کا قانون افراد اور اشیاء کو دھوکہ دہی سے استعمال میں لاتا ہے۔ ہور کھیمر اور اوڈورنو نے جدید سماجیات کے اندر موجود دوطرفگی (Ambivalnce) کی نشاندہی کی ہے۔ ان کا یہ طے شدہ تخمینہ ہے کہ جدیدیت دو دھاری تلوار کی طرح ہے۔ یہ انسان کو آزاد اور خود مختار بنانے کے ساتھ ساتھ غلامی کی راہ پر بھی ڈال دیتی ہے۔ ”یہ درست ہے کہ مارکیٹ انسان سے اس کے حسب نسب اور جائے پیدائش کے بارے میں نہیں پوچھتی لیکن اس کے بدلے میں وہ انسان کی پیدائشی استعداد کو ان اشیاء کی پیداواری قوت میں تبدیل کر لیتی ہے جو مارکیٹ میں فروخت کی جا سکتی ہیں۔“

اس فقرے میں انفرادی سبجیکٹ کے زوال کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اسے اجارہ داری سرمایہ داریت اور اس کے متوازی ٹریڈ یونین نوکر شاہی کے عروج سے جوڑ دیا گیا ہے جو ایک طرح سے فطرت پر غلبے کا ہی طریق کار ہے۔ جس میں موضوع اور معروض دونوں بے حیثیت بنا دیئے جاتے ہیں — ناچیز اور بے چہرہ — کیونکہ سبجیکٹ کا فطرت اور اس کے معروضات پر تسلط بالآخر سبجیکٹ کو خود ضابطگی اور خود انکاری میکانزم کا حصہ بنا دیتا ہے۔ افراد پر تسلط کا اصول روشن خیال عقلیت میں وراثتاً (Inherently) موجود ہے۔ یہ اشیاء کے ساتھ وہ سلوک کرتی ہے جو آمر لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ وہ اشیاء کو اتنا ہی جانتی ہے جتنا کہ ان کو کسی مفاد کے حصول کے ذریعہ کے طور پر استعمال میں لایا جا سکتا ہے۔ سائنس دان اشیاء کو ان کی اپنی حیثیت میں اہم نہیں سمجھتا۔ ان کو اہم اس لیے جانتا ہے کہ ان کو معرض استعمال میں لانے سے بہت سے فوائد حاصل کیے جا سکتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اوڈورنو اور ہور کھیمر کے خیال میں روشن خیالی کا مثبت تصور کیا تھا۔ دونوں کے نزدیک روشن خیالی کی وہ تھیوری درست ہے جس کا آغاز روشن خیال فلسفے کے تنقیدی قضایا سے ہوا۔ گویا اوڈورنو روشن خیالی کے پروجیکٹ کو خود تنقیدی تسلسل میں قبول کرتا ہے۔ اوڈورنو

اور ہور کیمر دونوں نشان دہی کرتے ہیں کہ مارکیٹ اکانومی فرد اور آرٹ کی خود مختاری کے حق میں ہے۔اس کے برعکس سرمایہ داری سماجی فرد کو خود کار مشین میں تبدیل کرنے کے عمل کو تیز کرتی ہے جس سے طبقاتی یک جہتی اور اتحاد کی نفی ہوتی ہے اور مقامی شناختیں اور امتیازات مٹا ڈالتی ہے۔ اس طرح مارکیٹ اکانومی اس کو منسوخ کر دیتی ہے جس کی پہلے کار آمد ہونے کی بنا پر ترغیب دی جاتی تھی۔فرد کی یکتائیت کاروباریت کی نذر ہو جاتی ہے۔میڈیا اس کو یکساں سماجی کمیونیکیشن کا حصہ بنا دیتا ہے۔جس سے آرٹ کلچر انڈسٹری میں مال تجارت بن کر رہ جاتا ہے۔

اوڈورنو اگرچہ کلیاتی جدلیت کی بجائے جزیاتی جدلیت پر زور دیتا ہے اور اوپر سے نافذ شدہ ظالمانہ اطلاقیت کو مسترد کرتا ہے لیکن اس کے فلسفے میں Mimesis تعقل، تھیوری، سبجیکٹ، جدلیت اور صداقت کی حیثیت جوں کی توں ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس کا شمار بھی جدیدیت کے ذیل میں ہوتا ہے۔تاہم فرق یہ ہے کہ اس کے نزدیک کلیہ اور جزیہ ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوئے۔وہ سائنس کی معروضی معیاری حیثیت کی سختی سے تردید کرتا ہے۔اس کے نزدیک وقوفی جدلی معروضیت کو فی زمانہ موضوعیت کی ضرورت کم نہیں بلکہ زیادہ ہے۔کیونکہ انسانیت کو سائنس کی بے رحم سرد مہری اور تعقلاتی التباسیت (Delusion) کا شکار ہونے سے بچانا بے حد ضروری ہے۔ ورنہ کسی وقت بھی مسائل کا طوفان کھڑا ہو سکتا ہے۔اسی لیے اس نے تھیوری، موضوعیت اور معنویت کی موجودگی پر سختی سے اصرار کیا ہے۔وہ ہیگلیائی کلیت کو کاذب قرار دیتا ہے لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ وہ اپنی جمالیاتی تھیوری میں Truth Content اور صداقت کی معروضیت سے منکر ہے۔وہ بالاصرار معنی کی موجودگی کا قائل ہے اور جدیدیت کی منہاج کے مطابق اسے تلاش کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ ہر چیز کا انحصار اس پر ہے کہ کیا آرٹ کے کام میں جب ہم معنی کی نفی کرتے ہیں تو کیا اس نفی میں معنی موجود ہیں یا نفی کی پوزیشن حسب سابق ہے۔اوڈورنو نے جدیدیت کے کلیت پسند منفی تصورات کو ہدف تنقید بنایا ہے اور یہ بھی کہ اس نے سائنس کی بے رحم سرد مہری اور تعقلاتی Delusion کو روشن خیالی کی جدلیت میں خوب بے نقاب کیا ہے۔

وہ جمہوری معاشروں کے ماس کلچر کے بارے میں بھی سخت قنوطیت کا شکار ہے جو لوگوں کو سماجی مطابقت پذیری پر مجبور کرتا ہے۔ماس کلچر کے ذریعے حکمران ٹولے نے لوگوں کے بطون میں غیر شعوری طور پر سرمایہ داریت کو Status Quo کی حیثیت سے داخل کر دیا ہے تاکہ

کوئی احتجاج نہ کر سکے اور اپنی انفرادیت کو فراموش کر دے۔ اس طرح ماس کلچر لوگوں کو بہ رضا و رغبت اپنی اقدار کو قبول کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔[51] بہ ایں ہمہ اوڈورنو اضافیت پسند ہرگز نہیں۔ وہ فلسفے کا انکار نہیں کرتا۔ وہ تو صرف اس کی سفاکانہ تنقید کا قائل ہے۔ وہ ہیگلیائی فلسفے کی کلیت، کانٹ کی علمیاتی ماورائیت، ہائیڈیگر کی فسطائی وجودیات اور اثباتیت کی اندھی علمیات کے خلاف ہے۔ وہ مادیت پسند ہے لیکن وہ کیمونسٹ آئیڈیالوجی اور تاریخ کی Teleology کے مارکسی عقیدے کو مسترد کرتا ہے۔ اس نے معروضی صداقت اور مکمل ابلاغ اور نجات کے نقطہ نظر پر غور وفکر کو اہم قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام تر انحراف کے باوجود اس کی تفہیم جدیدیت کے دائرے میں رہ کر ہی جا سکتی ہے۔ اوڈورنو نے یہ ثابت کیا ہے کہ جدیدیت کے معروضی ایجنڈے کے خلاف تنقید جدیدیت کی جدلیت کے بطون میں موجود ہے۔ میرا خیال ہے کہ اوڈورنو اور ہورکہیمر کی تنقیدی تھیوری کی اس وضاحت کے نتیجے میں ہم مابعد جدیدیت کے مباحث کے دور میں قدم رکھ چکے ہیں۔

ہیبرماس اور جدیدیت کی تعبیر نو

جرگن ہیبرماس جدلیاتی فلسفی اور سماجی نظریہ ساز ہے۔ اس کے افکار فرینک فرٹ سکول کی تنقیدی تھیوری کا ہی تسلسل ہیں۔ اگرچہ وہ اس بات سے اتفاق کرتا ہے کہ ٹیکنیکل سائنس کی عقلیت کو شک وشبے کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ وہ لیوتار کی طرح یہ بھی مانتا ہے کہ جدیدیت کی پیداوار ٹیکنالوجی، سائنس، سرمایہ داری معاشی نظام وغیرہ اپنے وعدوں کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ لوگوں کو نجات کی بجائے بہ رضا و رغبت غلامی کے راستے پر چلنے کی ترغیب دیتے اور تخلیق کو متمول بنانے کی بجائے اسے کمزور کرتے رہے ہیں لیکن اس تنقید کے باوجود اس نے جدیدیت کا، مضبوط دلائل سے دفاع کیا ہے۔ مابعد جدیدیت پر بحث میں اس وقت گرما گرمی پیدا ہوئی جب 1981ء میں ہیبرماس کا مضمون بعنوان ''جدیدیت بمقابلہ مابعد جدیدیت'' New German Critique میں شائع ہوا۔ یہ مضمون دراصل اس لیکچر پر مبنی ہے جو اس نے فرینک فرٹ میں ایک سال قبل اوڈورنو انعام وصول کرنے کے موقع پر دیا تھا۔ اس نے اپنی تقریر میں ڈینیل بیل اور دوسرے Neo Cons کی جدیدیت پر شدید حملوں کا جواب دیا تھا۔ بالخصوص اس دعوے کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا کہ جدیدیت کی تمام برائیوں کی جڑ عقلیت ہے۔ ہیبرماس نے

پس ساختیات کی عقلیت مخالف منہاج کو مسترد کیا۔ اس کی غضبناک تنقید کا خصوصی ہدف لیوتار تھا۔ ڈینیل بیل نے اپنی کتاب The Cultural Contradictions of Capitalism میں اس تحریک پر لگائے گئے لذتیت پسندی کے الزام کی تردید کی ہے اور اس کا مناسب انداز میں دفاع کیا ہے۔ بیل کی غلطی یہ ہے کہ اس نے مخالف ثقافت کو پروٹسٹنٹ اخلاقیات کی تباہی کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ حالانکہ اس کی ذمہ دار وہ جدیدیت پسند نتائجیت ہے جس کی بیل حمایت کرتا ہے۔ بے اطمینانی اور احتجاج اس وقت سامنے آتے ہیں جب ابلاغی عمل کی اقدار اور معیارات میں معاشی اور انتظامی عقلیت پسندی کا عمل دخل بڑھ جاتا ہے۔ ہیبر ماس کے نزدیک سماجی جدیدیت اور جدیدیت پسند کلچر کے درمیان خلیج اس وقت حائل ہوتی ہے جب زندگی میں معاشی اور انتظامی عقلیت پر اثر و رسوخ غالب آجاتا ہے۔

ہیبر ماس نے مغربی نظریاتِ علم کے بہت سے دعووں کو رد کیا۔ بقول ڈیانا قلی وہ مابعد جدیدیت یا پس ساختیات پر مصالحانہ رویہ اختیار کیے بغیر تنقید کرتا ہے۔ وہ اس کو رد اس لیے کرتا ہے کہ یہ اس کے خیال میں دوسرے (Other) کی اپیل پر منحصر ہے۔ ہیبر ماس نے بالعموم مشکل جرمن زبان میں اپنے افکار کا اظہار کیا ہے۔ اس کے دلائل پیچیدہ اور دقیق ہوتے ہیں۔ تاہم مشکل پسندی کے باوجود اس کے افکار بہت زیادہ منطقی اور گہری سوچ بچار کا نتیجہ ہیں۔ ہیبر ماس کسی خاص تھیوری کا بانی نہیں ہے۔ ہم یہاں اس کی کتاب Knowledge and Human Interest کا حوالہ دیں گے جو مغربی افکار کے مختلف ارتقائی مدارج کا جائزہ لیتی ہے۔ اس کتاب کے افکار کو اس نے اپنی بعد کی کتابوں میں زیادہ پُرشکوہ انداز میں پیش کیا ہے اور ایک مصدقہ فلسفیانہ نظام کی تلاش کو ایک ایسی تھیوری کی تلاش کے لیے ضروری قرار دیا جو a priori قیاس سے بلند تر ہو اور دائروی تشریح سے اجتناب کرے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے نظام یقیناً منطقی طور پر مربوط اور ہم آہنگ ہوتے ہیں لیکن ان کی بنیاد چونکہ a priori مفروضوں پر قائم ہے۔ اس لیے ان کو باقاعدہ تحقیق و جستجو اور استدلال کے بغیر قبول کر لیا جاتا ہے۔

وہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت علم تفسیر (Hermeneutics) سے کرتا ہے۔ تشریحات اور تعبیرات کے اس معروف علم کا سارا زور دائروی (Circular) فکر پر مرتکز ہے۔ ظاہر ہے تمام تشریحات کسی پہلے سے موجود نظریے یا تصور کو نقطۂ آغاز بناتی ہیں تاکہ سند فراہم کی جاسکے۔ یہ سند

ایک ایسے نظریے یا مفروضے کو تقدیس دے دیتی ہے جو مزید نظریات کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ یوں ایک دائرہ در دائرہ سلسلہ چل نکلتا ہے۔ ہم اسے سسٹم یا نظام کا نام دے سکتے ہیں۔ کسی نظام کی قدر و قیمت ان مفروضوں کی طاقت پر منحصر ہوتی ہے جو اس کو بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ خصوصاً وہ مفروضے جن کو عام آدمی فوراً قبول کرنے پر تیار ہو اور جن کی فکری صحت (Validity) قبولیت عام حاصل کر چکی ہو۔ ایسے ہی مفروضے اشرافیہ اپنے غلبے کے قیام کے لیے ستعمال کرتی ہے۔ ان مفروضوں پر استوار عمارت کو گرانا بعد ازاں مشکل بلکہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ بے بنیاد مگر مقدس مفروضے استحصال اور غلبے کی بنیاد بن کر Satatus Quo کو قائم رکھتے ہیں۔ اس دائروی مخمصے یا معضلے سے ہم کس طرح جان چھڑا سکتے ہیں؟ یہ ایک نہایت اہم سوال ہے۔ ہیبر ماس کے نزدیک اس کا ایک ہی جواب ہے۔ ابلاغ کی ایک ایسی سطح تک رسائی جس کی بنیاد کسی مفروضے پر نہ ہو۔ ہیبر ماس اس کو ISS یا آئیڈیل صورت حال کا نام دیتا ہے۔ آپ کسی ایسے معاشرے کا تصور ذہن میں لائیں جس میں معاشرے کے تمام اراکین کسی بھی بحث مباحثے میں آزادانہ حصہ لیتے ہوں۔ یہاں آپ ان اراکین معاشرہ کو بھی شامل کیجیے جن کو اس سے قبل آزادانہ مکالمے میں حصہ لینے کی اجازت نہیں دی جاتی رہی۔ مثلاً اقلیتیں، خواتین، تیسری سیکس اور سیاہ فام لوگ وغیرہ۔ پھر آپ تحلیل نفسی کے طریق کار کو بروئے کار لائیں جو پہلے سے دبائے گئے مخاطبے (Discourse) کو حیات نو دے سکے۔

اگر یہ سب کچھ جس کو تصور میں لانے کے لیے ہم نے آپ سے درخواست کی ہے، میسر آ جائے تو ایک مثالی معاشرہ قیام میں آ سکتا ہے جس میں تمام انسانی معاملات، مفادات اور دلچسپیوں کے بارے میں کھلے دل سے سنا جاتا ہے۔ عوامی بحث مباحثہ ہوتا ہے۔ مشکلات اور مسائل پر گفتگو ہوتی ہے۔ پھر کمپرومائز کے ذریعے سب کے لیے قابلِ قبول فیصلے کیے جاتے ہیں۔

اس قسم کی آزادانہ ابلاغ پر مبنی کمیونٹی کی خوبصورتی یہ ہوتی ہے کہ اس میں ہر قسم کا فرضیہ اور معیار رد کرنے کی آزادی ہوتی ہے۔ کسی انقلاب کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ہی ان لوگوں کو سماج سے بے دخل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جن کے مفادات کی معاشرے پر طاقتور گرفت ہوتی ہے اور جو Status quo کو بحال رکھنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کا آئیڈیل سماج ہر قسم کے مفروضے، نظریے اور عقیدے میں ترمیم یا تبدیلی کو متعارف کرانے کی اجازت دیتا ہے۔ نظریہ

وجودیات (Ontology) اب آثار قدیمہ کی چیز بن گیا ہے۔ گزشتہ فلسفوں کے کھنڈرات سے مثالی ابلاغ کے حامل سماج کا نظریہ برآمد ہوا ہے جس کے مطابق کوئی صداقت معروضی نہیں۔ صداقت صرف وہی ہے جسے کمیونٹی طے کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے میں صداقت کا کردار مثبت ہونا چاہیے، منفی نہیں۔ صداقت کا معیار اب معاشرہ ہے۔ معاشرے سے باہر صداقت کا کوئی وجود نہیں۔ جدید معاشروں کی علمیاتی اساس معروضیت، مادیت اور اثباتیت پر استوار تھی۔ ہیبر ماس اس علمیاتی اساس کی نفی کرتا ہے۔

ہیبر ماس کے نزدیک مابعد جدید معاشرے دراصل جمہوری ریاستی نظام اور ٹیکنالوجی اور بڑے کاروباری اداروں کے ذریعے سرمائے کے پھیلاؤ کا نتیجہ ہیں جن کی وجہ سے مابعد جدید نظریات کو شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ قصور وار جدیدیت نہیں، کاروباری بین الاقوامی کارپوریشنز ہیں، وہ بددیانت ترقیاتی ادارے اور تیسرے درجے کے منصوبہ کار ہیں جو جدیدیت کے اصولوں سے ناواقف ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد منڈی کے طاقتور محرکات خصوصاً تعمیر نو کے کاروبار نے جدیدیت کو روزمرہ کی زندگی اور عام آدمی کے مختلف النوع تجربات سے غیر متعلق کر دیا۔ کیا یہ حیران کن بات نہیں کہ فیکٹری کی عمارت اور گھر کے نقشوں کو خلط ملط کر دیا جائے۔ حریص ماہرین تعمیرات اور سرمایہ کاروں نے نفع اندوزی کے چکر میں اس قسم کی جو ظالمانہ حماقتیں کیں، انھوں نے جدیدیت کو متنوع تجربے کی جمالیات سے الگ کر دیا۔ [52] یوں جدیدیت کو نقصان سرمایہ دار کی ضرورت سے زیادہ جدت پسندی نے پہنچایا۔ حقیقی جدیدیت کا سماجی اور سیاسی تبدیلی کا ایجنڈا اب بھی نامکمل ہے۔ چنانچہ مابعد جدیدیت کسی متوازن صورت حال کی پیداوار نہیں بلکہ بگاڑ اور بے ترتیبی کا شاخسانہ ہے، اس لیے مشکوک ہے۔ ہیبر ماس کے نزدیک دوسری جنگ عظیم کی تباہ کاریوں نے جدیدیت سے وابستہ انسان کو مستقبل کے بارے میں مایوس کر دیا۔ قنوطیت کی اس زبردست لہر نے مابعد جدیدیت کے لیے راستہ ہموار کیا۔ ہیبر ماس کے نزدیک ضرورت اس امر کی ہے کہ جدیدیت کے فلسفیانہ ڈسکورس پر دوبارہ نظر ڈالی جائے تا کہ جدیدیت کے منصوبے اور ایجنڈے کی از سر نو تشکیل کی جا سکے۔

حواشی

(1) Mark C. Taylor, After God, p.45

(2) ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم، اوراق 1974ء، شمارہ 11,12۔

(3) Glenn Ward, Understand Postmodernism, p. 9

(4) M. C. Taylor, After God, p. 43

(5) Bertrand Russell, History of Western philosophy p. 479

(6) برٹرینڈ رسل، ترجمہ پروفیسر محمد بشیر، صفحہ 627۔

(7) Martin Heidegger,The Question Concerning Technology and other Essays, trans. William Lovit, 1977, p. 107

(8) M.C. Taylor, After God, p. 45

(9) Ibid., p. 44-45

(10) ترجمہ محمد بشیر، صفحہ 651۔

(11) Will Durant, Story of Philosophy, p.116

(12) Ibid, p. 127 ترجمہ عابد علی عابد، داستان فلسفہ، ص224 ۔

(13) Essays,IV,xix,14

(14) Russell, B., History of Western Philosophy, ترجمہ محمد بشیر، ص701۔

(15) Keith Ward, God and Philosophers, p.57

(16) W. Durant, The Story of Philosophy, p. 223

(17) Krnnrth Clark, Civilization, p.182

(18) W. Durant, Story of Philosophy, p.187

(19) Kenneth C., Civilization, P.191

(20) Kant, Critique of Pure Reason, P. 215

(21) Edward Saeed, p. 88

(22) W. T. Stace, Philosophy of Hegel, P. 113

(23) Fredrick Hegel, History of Philosophy Bohn ed., p., 31

(24) W. Durant, Story of philosophy , p. 226

(25) Hegel, Philosophy of History, Bohn ed., pp. 9.,13

(26) Cf. Charles Darwin, The Origine of Species, (1859)

(27) Walter Kaufman, Nietzsche, p. 230

(28) Nietzsche, p. 243

(29) Paul Roubiczek, Existentialism, 23

(30) The Birth of Tragedy, quoted from Kaufman's Nierzsche, p. 131

(31) Peter V. Zema, Modernism and Postmodernism, p. 68

(32) Paul Roubiczek, p. 35

(33) Dr Iqbal Afaqi, Knowlede of God, p.403

(34) Charles Jencks, Critical Modernism, p.20

(35) Clifford, p.162

(36) مارکس اور اینگلس کی نادر تحریریں، کیمونسٹ پارٹی کا مینی فیسٹو، مترجم ظ۔ انصاری، ص55

(37) C. Jencks, p. 20

(38) Ernst Breisach, Introduction to Modern Existentialism, p. 95

(39) Ibid., p. 24

(40) Paul Roubiczek, p.60

(41) Ibid., p. 99

(42) The Rebel, Penguin, p. 207

(43) Ihab Hassan, The Dismemeberment of Orpheus, p. 23

(44) Cf. http://www.constitution org/fr/fr-drm. htm

(45) Mark C Taylor, p. 279, 80

(46) John J Stuher,2003, p. 116

(47) Peter V. Zima, 2010, p.21

(48) Max Horkheimer and Theodor Adorno, The Dialectic of Enlightenment, 147, p. XVI

(49) G. Ward, Ibid., p. 151

(50) Adorno, Minima Moralia, p. 247.

(51) Glenn Ward, Ibid. p. 21

(52) Ibid., p.25

☆ ☆

مابعد جدیدیت

اصطلاح اور معنیٰ

مابعد جدیدیت ایک وسیع المعانی لیکن اساسی طور پر ایک منفی اصطلاح ہے۔ جب لوگ یہ سوال کرتے ہیں کہ مابعد جدیدیت کیا ہے تو وہ ایک ایسے لفظ کی تلاش میں ہوتے ہیں جسے کسی واحد اور قابل مشاہدہ شے، انسانی صورتِ حال یا معروض کے طور پر پیش کیا جا سکے، جس پر استفسار کیے بغیر مابعد جدیدیت کا لیبل لگایا جا سکے۔ یعنی جس کے تضمن اور تعریف کے مراحل آسانی سے طے کیے جا سکیں۔ تاہم یہ کام اتنا آسان نہیں جتنا بعض اُردو زبان کے معلمین تصور کرتے ہیں۔ ماہرین کا خیال ہے کہ مابعد جدیدیت کی تفہیم میں بہت سی مشکلات حائل ہیں۔ چنانچہ کسی تھیوری، نمونہ فن یا معاشرے کے کسی پہلو پر انگشت شہادت رکھ کر یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ جناب یہ ہے پوسٹ ماڈرن ازم۔

گویا کسی بھی ایسی چیز کی مکمل طور پر نشاندہی نہیں کی جا سکتی جو مابعد جدیدیت کی حتمی فطرت یا Genetic Code کے بارے میں کھل کر رہنمائی کر سکے کہ کیا یہ ایک تحریک ہے یا فکری رجحان؟ کیا مابعد جدیدیت سماجی و ثقافتی صورت حال کی عکاس ہے یا فکری نوعیت کے نظریات کی حامل ایک تحریک کا نام ہے؟ منفی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اسے جدیدیت کے اساسی نظریات کا استرداد قرار دیا سکتا ہے جس کی بنیاد پر عقلیت، انسان دوستی، معروضیت، انفرادی موضوعیت، ایغویت، مرکزیت، آفاقیت، کلیت، حتمیت اور غیر مختتم ترقی ایسے جدید دور کے تصورات کو استفہامیہ نظروں سے دیکھا جانے لگا ہے۔ ہر وہ تفکر جسے عہد جدیدیت میں فطری، ابدی، آفاقی یقینیات میں شامل سمجھا جاتا تھا اب مسترد ہو چکا ہے یا مشکوک سمجھا جانے لگا ہے۔ عدم مرکزیت، ردِ ساختیات اور اضافیت پسندی کا اثر و رسوخ خصوصاً ادب و فن اور ثقافت میں روز افزوں ہے۔ چونکہ مختلف علوم

کے ماہرین نے مابعد جدیدیت پر اظہار خیال کیا ہے، اس لیے متنوع آراء کا انبار بن گیا ہے۔ ہر ایک نے مابعد جدیدیت کی تشریح و توضیح اپنے اپنے انداز میں کی ہے۔ جتنی زیادہ مابعد جدیدیت پر بحث ہوئی ہے اتنے ہی زیادہ اختلافات سامنے آئے ہیں۔ اس سے متعلق تعقلات و نظریات کا ایک ہجوم ہمارے پیش نظر ہے۔ اس گنجلک صورت احوال میں مابعد جدیدیت کو اگر ایک لچکدار تنقیدی اصطلاح کے طور پر برتا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ سبب یہ کہ اس اصطلاح کے بہت سے پہلو اور متنوع اطلاقات ہیں جن کو سامنے رکھ کر ہی کوئی واضح نقطۂ نظر قائم کیا جا سکتا جا ہے۔

موجودہ حالات میں جو عصری تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں ان کی نشاندہی کرنا بھی ضروری ہے۔ اوّل تبدیلی یہ ہے کہ دنیا سائنس کی آمریت سے تنگ آچکی ہے، بیزاری اور تھکن سے چور چور ہو ہے۔ دوم یہ کہ معاشی ترقی پسندی کی جگہ مجموعی طور پر قنوطیت اور نا امیدی نے لے لی ہے۔ سوم یہ کہ عقلیت پسندی کے ایجاد کردہ عذابوں کو مزید برداشت کرنے سے دنیا نے انکار کر دیا ہے۔ چہارم یہ کہ حتمی علم کے تصور سے لاتعلقی کا اظہار کر دیا گیا ہے۔ پچھلی دو تین دہائیوں میں سائنسی معروضیت اور سائنسی صداقت کے اسرار بے نقاب ہو چکے ہیں۔ اس سلسلے میں کوہن اور فیورابینڈ نے قابل قدر انکشافات کیے ہیں۔ مابعد جدید صورت حال کو جنم دینے میں کوانٹم فزکس اور علم الحساب کی بے یقینیت اور لاتعینی کا کردار بھی کچھ کم اہم نہیں۔ تاریخ کے عدم تسلسل اور افتراق کے نظریے پر فوکو کے دلائل کو مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ بیل نے پوسٹ انڈسٹریل عمرانیات کا زائچہ تیار کیا ہے۔ فکشن میں جادوئی حقیقت نگاری کا مکتب فکر مضبوط ہوا ہے۔ اہل فکر و نظر کے ہاں نظر انداز کردہ 'دوسرے' (Other) کو بھی توجہ اور اہمیت ملنا شروع ہوئی ہے۔ اخلاقیات، بشریات اور سیاسیات میں ان طبقات اور افراد کے مسائل پر ہمدردانہ غور کیا جا رہا ہے جن کو ارسطو سے لے کر ہیگل تک سب نے نجس، غیر اہم اور غیر متعلق سمجھ کر نظر انداز کر دیا۔ مزید واقعہ یہ ہوا ہے کہ کائنات، سماج اور انسان کے باہمی رشتوں کی تشریح کے ہمہ گیر پروجیکٹ فضول اور بے وقعت قرار پا چکے ہیں، اس سلسلے میں مارکسیت، فرائیڈین ازم اور منطقی اثباتیت وغیرہ خاص طور پر اہم ہیں۔ مابعد جدید صورتِ حال کے خدوخال کو واضح کرنے میں لیوتار، فوکو، دریدا، بادریلا، جینکس، جولیا کرسٹیوا، رولاں بارتھ، لاکان اور رچرڈ روٹی وغیرہ نے نابغانہ کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ مابعد جدیدیت پر کوئی بھی مکالمہ ان کے ذکر اور حوالے کے بغیر ناممکن ہے۔ لیکن سب سے پہلے مابعد

جدیدیت کے تصور کی توضیح ضروری ہے۔
لفظ Postmodern سب سے پہلے انگریز مصور جان واٹکنز چیپ مین نے 1870ء کے قریب اپنی ایک تصویر کی وضاحت کرتے ہوئے استعمال کیا جس سے اس کی مراد فرانسیسی تاثریت سے زیادہ جدید ہونا تھا۔ اس لفظ کو باقاعدہ طور پر امریکی متکلم برنارڈ آئیڈنگز بیل نے اپنی کتاب ''مابعد جدیدیت اور دوسرے مضامین'' میں برتا تھا۔ یہ کتاب 1926ء میں شائع ہوئی جس میں 'مابعد جدیدیت' کی اصطلاح کو برنارڈ بیل نے وسیع تناظر میں پیش کیا۔ بیل کے نزدیک اس سے مراد ایک نیا نظریہ اور نیا عہد تھا۔ کچھ نقادوں نے مابعد جدیدیت کو ایک تاریخی دور اور ادبی تحریک سے منسلک کر دیا۔ انگریز مؤرخ ٹائن بی کی مشہور عالم کتاب ''مطالعۂ تاریخ'' میں بھی مابعد جدیدیت کا ذکر آیا ہے۔ ٹائن بی کا مؤقف تھا کہ تاریخ مغرب کی صورت گری دو قوتوں نے کی۔ ان قوتوں کو اس نے صنعتی نظام اور قوم پرستی سے موسوم کیا ہے۔ پہلی جنگ عظیم ان دو قوتوں کے درمیان تصادم کا نتیجہ تھی۔ اس تصادم کے آخر کار مابعد جدیدیت کی شروعات ہوئیں۔ امریکی شاعر چارلس اولسن کہتا ہے کہ انڈسٹریل اور سامراجی دور کا اختتام مابعد جدیدیت کا آغاز ہے۔ وہ مابعد جدیدیت کو جدیدیت کی مخالف تھیوری قرار دیتا ہے۔ امریکی ماہر تعمیرات جوزف ہڈنٹ نے 1945ء میں ''مابعد جدید گھر'' کے نام سے ایک مضمون میں مابعد جدید کو ایک نئی Category کے مفہوم میں استعمال کیا۔ بعد ازاں چارلس جینکس اور دوسرے کئی ماہرین تعمیرات کے ہاں یہ لفظ کو چھوٹے موٹے اختلافات کے ساتھ استعمال میں آیا۔ باقاعدہ طور پر مابعد جدیدیت کی ابتدا آرکیٹیکچر کے ایک نئے نظریے کے طور پر ہوئی۔ بعد ازاں اسے ادبی تنقید میں ساختیات مخالف تھیوری کی حیثیت کے طور پر قبول کر لیا گیا۔

مابعد جدیدیت بہت سے افکار و نظریات کی مرکب ہے۔ ان افکار و نظریات کی شروعات بالخصوص فرانسیسی مثلاً لاکان، دریدا، فوکو، بادریلا، ژاں فرانسواں لیوتار کے خیالات سے ہوئیں۔ مابعد جدیدیت کے فروغ میں فرانس کے علاوہ دوسرے بہت سے یورپی اور امریکی مفکرین طبع آزمائی بھی شامل ہے۔ چونکہ مابعد جدیدیت کی کوئی متعین تعریف موجود نہیں اور نہ ہی اس کا تضمن ابھی تک طے ہوا ہے، اس لیے سہل طریقہ یہی ہے کہ ان تمام تحریروں کا بالاستعیاب مطالعہ کیا جائے جو مابعد جدیدیت، مابعد ساختیات اور ردِ تشکیل کے نام سے معروف ہیں۔ بعض مخالفین

یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ مارکسی فلسفہ 1960ء کے عشرے میں قلب ماہیت کے عمل سے گزر کر پوسٹ ماڈرن ازم کی صورت اختیار کر گیا ہے۔

کسی بھی اکادمیاتی موضوع کی طرح مابعد جدیدیت کی اپنی اصطلاحات، فریزیالوجی، مخصوص زبان اور نقطۂ نظر ہے۔ اگرچہ فکر کی اس نہج کے مطابق کچھ بھی سچ نہیں لیکن یہ ضرور سچ ہے کہ مابعد جدیدیت ایک اٹل حقیقت کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔ مابعد جدیدیت کے اردگرد بہت سے نئے علوم کا ایک پیچیدہ سا جال بن گیا ہے۔ مثلاً تانیثیت اور اقلیتی ثقافتوں کے مسائل کا مطالعہ، بین الموضوعی اور بین العلمیاتی معاملات پر نئی فکر کا تجزیہ و تنقید وغیرہ۔ شاید اس کا اصل مقصد منفیت پسندانہ (Nihilistic) نروان اور ناقدانہ ارتفاع ہے۔ بہرحال مابعد جدیدیت مغربی فکریات پر تنقید پانچ زاویوں سے کرتی ہے۔ ان پانچ زاویوں کو پانچ انتقادات کا نام دے سکتے ہیں:

1۔ انسانی موضوع کا انتقاد

2۔ تاریخ کا انتقاد

3۔ علم کا انتقاد

4۔ معنی کا انتقاد

5۔ فلسفے کا انتقاد

مابعد جدیدیت اگرچہ 1950ء کی دہائی میں ایک پُرسکون اور خاموش لہر کی حیثیت میں ادبی و فکری منظرنامے میں آ چکی تھی اور ساٹھ کی دہائی کے اختتام پر اس کے خدوخال نمایاں ہونا شروع ہو گئے تھے، لیکن عروج اسے 1980ء کی دہائی میں حاصل ہوا جب ادب و فکر کی دنیا کی یہ خاموش لہر ایک طوفانی یلغار میں تبدیل ہو گئی۔ دیکھتے ہی دیکھتے اس نے امریکی اخبارات کے بلند و بالا دفاتر کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ اولسن کے مطابق 1980ء میں امریکی اخبارات بالخصوص نیویارک ٹائمز، واشنگٹن پوسٹ اور لاس انجلس ٹائمز میں 20 ایسے مضامین شائع ہوئے جن میں پوسٹ ماڈرن ازم کا لفظ یا اصطلاح استعمال کی گئی جبکہ 1984ء میں ایسے مضامین کی تعداد 116 ہو گئی۔ 1987ء میں اس موضوع پر چھپنے والے مضامین کی تعداد 247 تک جا پہنچی۔ 1980ء کا عشرہ مابعد جدیدیت کے لیے عمومی طور پر فتوحات کا عشرہ ثابت ہوا۔ مختلف علوم و فنون میں اس کا اثر رسوخ بڑھتا چلا گیا۔ اس کی اصطلاحات آرکی ٹیکچر اور ادب و فن کے علاوہ انسانی علوم اور انتظامی امور

کے شعبوں میں بھی استعمال ہونے لگیں۔ پچھلی دو تین دہائیوں میں تو اس کا چرچا چاردانگ عالم میں [illegible] گیا۔ مابعد جدیدیت کے فراہم کردہ معیارات کو اب زندگی کے ہر میدان میں برتا جا رہا ہے۔ لسانیات، عمرانیات، سماجی جغرافیہ، شہری منصوبہ بندی، تعلیم، مذہب، معاشیات اور دوسرے بہت سے شعبوں میں اس کا نقطۂ نظر رائج ہو رہا ہے۔ دنیا میں آج کل ہر جگہ ایک ہی بات کی جا رہی ہے 'ہم مابعد جدیدیت کے عہد میں زندہ ہیں'۔

مابعد جدیدیت کی بنیادی فکری تبدیلیوں کو ابتدا سہل انداز میں یوں ملخص کیا جا سکتا ہے:

1) مابعد جدیدیت فردیت پسند ہے۔ یہ ہیگلی یا مارکسی اجتماعیت کی مخالفت کرتی ہے۔
2) جدید فلسفے کے برعکس مابعد جدید فلسفہ بشریات کے زیر اثر ہے۔ انیسویں صدی کے انسان دوستی کے نظریے کو قبول نہیں کرتی۔
3) مابعد جدیدیت اضافیت پر اصرار کرتی ہے۔ کسی مشترکہ تصور اقدار (Common denominator) کو تسلیم نہیں کرتی۔
4) مابعد جدیدیت عدمیت پسند (Nihilist) ہے۔ انسان کو بوسیدہ روایتی اقدار کے شکنجے سے آزاد کرانے کی آرزومند ہے۔
5) مابعد جدیدیت عقل کے آمرانہ کردار کو کڑی تنقیدی نظر سے دیکھتی ہے۔ بڑی حد تک تشکیک پسند ہے۔
6) معنی، منہاج، تناظر اور اقدار غرض ہر چیز کے بارے میں اس کی کثرتیت سے گہری وابستگی نمایاں ہے۔
7) دوطرفہ معنی کی تحسین اور متبادل تشریحات کو قبول کیا جاتا ہے۔ یہ بہتر تصور کیا جاتا ہے کہ معنی دینے اور تشریح کرنے سے پرہیز کیا جائے۔
8) مابعد جدیدیت کے مطابق مہابیانیے جو ہر چیز کی تشریح کے لیے استعمال ہوتے ہیں گھن چکر سے زیادہ کچھ نہیں۔ ان سے پرہیز کرنا ہی بہتر ہے۔ ان کو ظن و تخمین کی نظر سے دیکھنا چاہیے۔ مہابیانیوں میں سائنس کے عظیم نظریات، مذاہب کے قصص اور عقائد، ثقافتوں اور قوموں کے اساطیری تفاخر کے دعوے شامل ہیں (جیسے ہٹلر کا عظیم جرمن آریائی قوم کا دعویٰ)۔ یہ سب انسانوں کے شکار کے لیے بچھائے گئے جال ہیں۔ مابعد جدیدیت کلیت کو نہیں مانتی۔

ریزہ کاری پر بہر حال اصرار کرتی ہے۔

9) مابعد جدیدیت علم کے کثیر ذرائع پر اعتماد کرتی ہے اور اس بات کو اہمیت دیتی ہے کہ صداقت کی لاتعداد صورتیں ہیں۔ مارکسی نظریہ حیات پر گہرے شکوک وشبہات کا اظہار کیا جاتا ہے۔ دنیا کو جنت کا نمونہ بنانے سے متعلق تمام نظریات کو مسترد کیا گیا ہے، مابعد جدیدیت ہر شے کو سماجی اور سیاسی سرگرمیوں کے معیار پر پرکھنے کی قائل ہے۔

مابعد جدیدیت کے ان ہنگامہ خیز افکار نے زندگی کے زاویہ نگاہ کو تبدیل کر دیا ہے۔ اس تبدیلی کو علم کی دنیا میں Paradigm Shift کا نام دیا جا رہا ہے۔ چونکہ مابعد جدیدیت نے بین الاقوامی مواصلات، گلوبل سماج اور مغرب کی نئی ثقافتی یلغار سے پیدا ہونے والے مسائل کی کوکھ سے جنم لیا ہے، اس لیے اس کے افکار کو اس عہد کے حقیقی مسائل کا آئینہ دار کہا جا سکتا ہے۔ وجودیت پسندوں نے انسانی موضوع کو حقائق کا منبع قرار دیا تھا۔ مابعد جدیدیت نے اس کے برعکس اعلان کیا ہے کہ حقیقت کی تشکیل میں انسانی سماج اور طاقت کے سرچشموں کا کردار بے حد اہم ہے۔ حقیقت کوئی ماورائی یا موضوعی شے ہرگز نہیں۔ انسانی شعور کا کھیل بھی کوئی جادوئی کھیل نہیں۔ اس کی تشکیل سماجی روایات اور لسانی قواعد وضوابط سے ہوئی ہے۔ جدیدیت کے تصور کی بنیاد فرانسیسی فلسفی رینے ڈیکارٹ نے شعور انسانی کی حیرت انگیز مرکزیت کے نظریے پر رکھی تھی جسے مابعد جدیدیت نے یکسر مسترد کر دیا ہے۔ اور اپنے دعوے کے حق میں طاقتور دلائل فراہم کیے ہیں۔ یوں دونوں تحریکوں کے تصورات حقیقت وانسانیت کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل ہو گئی ہے جس کو پاٹنا ناممکن ہے۔ یہ وہ مقام افتراق ہے جہاں سے دونوں تحریکیں جدا جدا راستے اختیار کر لیتی ہیں۔

اگرچہ لیوتار جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے باہمی تقابل کا مخالف ہے۔ لیکن اس کے باوجود جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے نظریات کے درمیان اختلافات کو ممیز کیا جا رہا ہے۔ لیوتار مختلف تحریکوں کی ادوار میں تقسیم کو بھی جدیدیت کی غلطیوں میں سے ایک شمار کرتا ہے۔ تاہم مصری نژاد امریکی نقاد اہاب حسن اس کے نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کرتا۔ اہاب حسن کون تھا؟

اہاب حسن اور حدِ فاصل

اہاب حسن کا نام ستر اور اسی کی دہائیوں میں مابعد جدیدیت پر مباحث میں سرفہرست رہا۔ اس حوالے سے کوئی بھی بحث اس کی شمولیت کے بغیر نامکمل تصور کی جاتی۔ یوں مابعد

جدیدیت کی نظریہ سازی میں اہاب حسن کے کردار کو نظر انداز کرنا ادبی اور علمی بددیانتی کے برابر ہے۔ اس نے مابعد جدیدیت کی اصطلاح اپنی معروف کتاب The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post Modern literature میں استعمال کی۔ بعد میں اس نے وسیع امریکی کلچر اور ثقافتی اقدار کو موضوع بحث بنایا۔ بورژوائی کلچر کی عطا لبرل انسانیت پرستی کو استفہامیہ نظر سے دیکھا اور آدرشی طرز سیاست سے انکار کیا۔ اہاب حسن جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے درمیان حد فاصل کی نشاندہی کے لیے درج ذیل جدول پیش کرتا ہے: (2000 : 17)

جدیدیت، مابعد جدیدیت

ہیئت (مربوط/بند)	بے ہیئت (غیر مربوط/کھلا)
مقصد	کھیل
منصوبہ بندی	اتفاقِ رائے
نظام مراتب	نراج
فن پارہ/تخلیق	ڈاکومنٹری
موجودگی	غیر موجودگی
مرکزیت	عدم مرکزیت
صنف/حد	متن/بین المتن
بنیاد/گہرائی	معلق/سطحیت

جدیدیت اور مابعد جدیدیت میں اختلافات کے جدول کے علاوہ کچھ اور امتیازات کی نشان دہی کی جا سکتی ہے، مثلاً جدیدیت تشکیل کی بات کرتی ہے جبکہ مابعد جدیدیت ردِ تشکیل کی قائل ہے۔ جدیدیت، عقلیت کی علمبردار ہے جبکہ مابعد جدیدیت انیسویں صدی کے عقلیت پسندی کے مقبول عام نظریے کو مسترد کرتی ہے۔ جدیدیت نے معروضیت اور عالمگیریت کو رواج دیا جبکہ مابعد جدیدیت، موضوعیت اور ثقافتی اختلافات پر زور دیتی ہے۔ نسلی اور مذہبی تکثیریت (Pluralism) کی قائل ہے۔ جدیدیت سیاسی و غیر سیاسی میں فرق واضح کرتی ہے۔ اس کے اُلٹ مابعد جدیدیت

کے نزدیک ہر شے سیاسی ہے۔ جدیدیت نے صرف مغربی اقدار اور روشن کے ایجنڈے پر زور دیا۔ اس کے برعکس مابعد جدیدیت ہمہ ثقافتی نقطۂ نظر کی حامل ہے۔ جدیدیت ترقی اور تاریخ کے ہیگلیائی ر مارکسی تصور میں یقین رکھتی ہے لیکن مابعد جدیدیت تاریخ کے ارتقائی تصور کو قبول نہیں کرتی۔ یہ تاریخ کے سفر اور ترقی کے بارے میں ہر قسم کی قبل تجربی لزومیت کے خلاف ہے۔ موجودیت کی بجائے غیاب، ہنگی فائیڈ کی بجائے سگنی فائر اور ترکیب کی بجائے جواب دعویٰ پر اصرار کرتی ہے۔ کسی جواز (Logos) کو نہیں مانتی۔ بس عدم جواز اور خاموشی کو ترجیح دیتی ہے۔

مابعد جدیدیت بطور تحریک نہ صرف اضافیت پسند رجحانات کی طرف مائل ہے بلکہ تشکیک پر اصرار کرتی ہے۔ انسان کی سیاسی سرگرمیوں کو بنیادی تعقلات کی تشریح کا حوالہ قرار دیتی اور تمام تشریحات کو وٹگن سٹائن کے اتباع میں موضوعی اور ذاتی تصور کرتی ہے۔ مصنف کی موت اور قاری اساس تنقید ایسے خیالات اسی حوالے سے معنی خیز ہیں۔ دریدا کا رد تشکیل کا نظریہ بھی اسی پس منظر میں قابلِ فہم ہے۔

مابعد جدیدیت کے منظر پر آنے کی کئی ایک اہم وجوہات ہیں۔ مثلاً ذرائع مواصلات کے پھیلاؤ اور ابلاغ عامہ کی ہمہ وقت وسعت پذیری سے دنیا سکڑ کر ایک باہم منسلک بستی کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ دنیا کو اب گلوبل ویلیج کا نام دیا گیا ہے۔ کثرتیت اور ثقافتی تنوع کو فروغ ملا ہے۔ چونکہ مارکسی تصور جہاں کی پسپائی سے تاریخیت بھی باطل قرار پائی ہے اس لیے مستقبل کے بارے میں کوئی پیش گوئی کرنا اب ممکن نہیں رہا۔ ہم فارمولا انداز میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اگر مخصوص حالات میں تاریخ ایک خاص ڈگر پر چلتی رہے تو انسان لازمی طور پر ترقی کرے گا یا تاریخ لازمی طور پر کسی حقیقت مطلق کی جانب پیش قدمی کرے گی۔ کوئی حقیقت مطلق ہے نہ تاریخ کا کوئی غائی تصور۔ حال اور مستقبل کے بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی۔ ترقی معکوس کا سلسلہ بھی چل سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلی اور دوسری جنگِ عظیم کے دوران اور بعد کے حالات نے ثابت کیا۔ سویت یونین کے ٹوٹنے کی مثال کل کی بات ہے جس کے اسباب وعلل کو کسی صورت بھی نظرانداز نہیں کی جا سکتا۔ جو کچھ وقوع پذیر ہوا، اس کی پیش گوئی کیا ممکن تھی؟

مابعد جدیدیت نے اس تناظر میں نئے اور انوکھے تصورات دنیائے فلسفہ وادب میں متعارف کرائے ہیں۔ مثال کے طور پر اس کا دعویٰ ہے کہ سچ اور جھوٹ غیر متعلقہ اصطلاحیں ہیں کیونکہ

سچ خارجی حقیقت نہیں۔ ہر سچ کسی مخصوص صورت حال سے برآمد ہوتا ہے۔ ثقافتی سیاق وسباق کا بھی سچ کی تشکیل میں ناقابلِ تردید کردار ہے۔ انسانی زبان دوسرے سماجی اداروں کی طرح خود مختار ہے۔ اس کی مثال شفاف آئینے سے دے سکتے ہیں۔ آئینے میں ہم اپنے چہرے کو دیکھتے ہیں اور اسی کو سچ سمجھ لیتے ہیں۔ ردِّ تشکیل کا نظریہ اسی چیز کی نشاندہی کرتا ہے۔ دریدا کے نزدیک جس حقیقت کو ہم دیکھ رہے ہوتے اس کی ردِّ تشکیل ہونی چاہیے تاکہ وہ حقائق یا معانی جو دبا دیئے گئے ہیں سامنے آسکیں۔ ردِّ تشکیل کے تھیوری میں سچ کا سفر ایک نامختتم سلسلہ ہے جس کا کوئی انجام ہے نہ منزل۔ کوئی ایسا واحد اصول یا پیمانہ موجود نہیں جو سچ کی کسوٹی کا کام دے سکے۔ لہٰذا یہ نتیجہ اخذ کر لیا گیا کہ کوئی گروہ، قوم، ادارہ سچ (Truth) پر اجارہ داری کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔

ہم سب جانتے ہیں کہ ابلاغیات کی ٹیکنالوجی نے دنیا کا نقشہ یکسر بدل کر رکھ دیا ہے۔ آج کمپیوٹر کی مدد سے علم تک رسائی فوری اور آسان ہوگئی ہے۔ برقیاتی ذہن علم کا ذخیرہ کرنے میں انسانی ذہن سے منزلوں آگے نکل چکا ہے۔ اس تبدیل شدہ صورت حال میں انسانی علم کی اہمیت اور اس کی صداقت کے معیارات بھی روبہ تغیر ہیں۔ فرانسیسی فلسفی لیوتار نے ان مسائل کا جائزہ لیتے ہوئے انسانی کی آئندہ صورت حال کے بارے میں کچھ پیش گوئیاں بھی کی ہیں۔ مستقبل میں قوموں کے درمیان ہونے والی کشمکش اور جدال میں علم کی حیثیت مرکزی ہوگی۔ علم کی صحت کا معیار اس کے استعمال اور افادیت کے حوالے سے طے ہوگا۔

سائنسی منہاج کے مطابق عام طور پر یہ حقیقت تسلیم کر لی گئی ہے کہ علم کو طاقت اور قوت کے اثراتِ بد سے بچنا چاہیے۔ جب بھی ہم کسی موضوع کا مطالعہ کریں تو سماجی اقدار اور طاقت و قوت اور ذاتی مفادات کی منطق کی پروا کیے بغیر کریں۔ علم کو ہر قسم کے خارجی اثرات سے بھی پاک ہونا چاہیے۔ عقل و استدلال کے معیارات کی سختی سے پابندی ضروری ہے۔ کانٹ نے ہمیں بہت عرصہ پہلے متنبہ کر دیا تھا کہ طاقت پر تصرف عقل کے آزاد فیصلوں کی راہ میں نہ صرف حائل ہے بلکہ انسان کو فتنہ وفساد کی طرف مائل بھی کرتا ہے۔ اس دعوے کی بنیاد اس استدلال پر ہے کہ طاقت انسان کو علمی طور پر اندھا کر دیتی ہے۔ کانٹ کا یہ نقطۂ نظر علم کی غیر جانبداریت کی ایک اہم مثال ہے۔

لیکن اس نقطۂ نظر کی اصابت کو مائیکل فوکو اور دوسرے مابعد جدید مصنفین نے شک اور استفہام کی نگاہ سے دیکھا ہے انھوں نے علم کا وقوفی تجزیہ کرنے کی بجائے اس کا معیاری اور سیاسی

تجربہ پیش کیا ہے۔ فوکو کی کوشش ہے کہ علم اور طاقت میں کسی مشترکہ بنیاد کو تلاش کیا جا سکے۔ فوکو کے نزدیک ان دونوں کے درمیان ایک عمومی ہم آہنگی کی کیفیت موجود نظر آتی ہے جس کو ہم مطابقت میں تحویل نہیں کر سکتے۔ علم اور طاقت نہ صرف ایک دوسرے کی پاسداری کرتے ہیں بلکہ دونوں براہِ راست ایک دوسرے کی دلالت بھی کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کس طرح طاقت کے مختلف عملی مظاہر موجودہ زمانے کے سیاسی اور معاشرتی معیارات کی پابندی کرتے نظر آتے ہیں۔ جدید سیاسی زندگی کا محور عقل و استدلال کو بروئے کار لانے والا وہ ہیرو تھا جسے معلوم تھا کہ دنیا کا نظام خدا کا قائم کردہ نہیں۔ اس نظام کا منبع و مصدر خود انسان ہے اور پھر یہ کہ تاریخ کو معنی دینے کی ذمہ داری بھی اس کے کندھوں پر آن پڑی ہے۔ جدید انسان کو یہ بھی معلوم تھا عقل و استدلال کی مدد سے مکمل علم کے حصول کا ممکن ہے اور اس کے ذریعے آزادی، خود مختاری کی وہ منزل حاصل کی جا سکتی ہے جو فطرت پر مکمل پر حاوی ہونے کے لیے ضروری ہے۔

مابعد جدید مفکرین کے خیال میں علم کا الٹ جہالت نہیں شور ہے۔ ہر وہ چیز جس کی شناخت کمپیوٹر کی زبان نہیں کر سکتی وہ بالآخر علم کے دائرے سے خارج ہو جائے گی یعنی جو چیز Digitilize نہیں ہو سکتی وہ علم کے دائرے میں شمار نہیں ہوگی۔ لیوتار کے نزدیک علم لسانی کھیل کے نمونے کی پیروی کرتا ہے۔ علم کے معاملے میں اخلاقیات، جمالیات اور صداقت کے اصول غیر متعلق ہیں۔ معیاری علوم نے جس ہیگلیائی تصور جہاں کی تشکیل کی تھی اب وہ قریب المرگ ہے۔ علم کے بارے میں ہر قسم کا رومانوی تصور لایعنی اور فضول ہے۔

مابعد جدید عہد میں کائنات کے بارے میں ہمہ گیر نظریات کی بجائے چھوٹے چھوٹے، عارضی اور حادث قسم کے بیانیوں کو فوقیت حاصل ہے۔ صورت حال خود اپنی ضرورت کے مطابق نظریہ تراش لیتی ہے جس کا آفاقیت، صداقت اور عقلیت کے نعروں سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ خیال اب خام ہو چکا ہے کہ زبان ایک شفاف آئینہ ہے جس میں کائنات کی حقیقت منعکس ہوتی ہے۔ یہ بھی غلط ہے کہ الفاظ فکر اور اشیاء کی نمائندگی کرتے ہیں۔ عہد جدیدیت میں یہ تصور غالب تھا کہ Signifiers ہمیشہ Signified کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہ کہ حقیقت مدلول (Signified) میں مقیم ہوتی ہے۔ مابعد جدیدیت میں صرف دال (Signifiers) کو اہمیت حاصل ہے۔ دال جو مستقل بالذات ہیں نہ ہی ان کی فی نفسہٖ کوئی حیثیت ہے۔

اس مابعد جدید دور میں تصورات جہاں (World-views) کو محض بیانیوں کے طور پر قبول کیا جا رہا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ تصور جو ہمہ گیریت کا دعویٰ نہیں کرتا، مابعد جدید مصنفین کے یہاں قابل قبول ہے۔ مابعد جدیدیت کا اصرار ہے کہ کوئی ترتیب و تنظیم کا دائمی اصول ہے نہ کوئی منتخب تصور جہاں۔ چونکہ بہت سے تصورات جہاں بلند بانگ دعوے کرتے نظر آتے ہیں، اس لیے ان کی رد تشکیل کرنا ضروری ہے تاکہ کسی ایک تصور جہاں یا عقیدے کو دوسرے پر غلبہ حاصل نہ ہو سکے۔ صداقت ایک اضافی حقیقت ہے جو کمیونٹی یا افراد کے رویوں سے تشکیل پاتی ہے۔ لہٰذا کوئی پہلے سے طے شدہ نقطہ آغاز ہے نہ کوئی مطلق صداقت جس سے شروعات کی جا سکیں۔ خود مابعد جدیدیت کو ایک تصور جہاں قرار دینا غلط ہے، کیونکہ یہ کسی ماڈل یا Paradigm کو تشکیل نہیں دیتی۔ یہ مطابقت اور اطاعت پسندی کو رد کرتی ہے۔ اس کے نزدیک کلی صداقت کے تمام دعوے محض سماجی تشکیلات ہیں جن کا جواز صرف عملی سطح پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح حقیقت یا صداقت کے تمام دعوے ثقافت سے مشروط دنیا کے بارے میں محض مختلف آرا ہیں۔ مابعد جدیدیت کو کچھ عقائد کا نظام قرار دینا بھی غلط ہے۔ اسے زیادہ سے زیادہ Orthopraxy کہا جاسکتا ہے۔ یہ تجزیہ و تنقید کے مختلف طریقوں کو بروئے کار لاتی ہے۔

مابعد جدیدیت کے اخذ کردہ نتائج پر وجودی مصنفین کے اثرات بھی نظر آتے ہیں۔ وجودیت نے تجربیت اور عقلیت دونوں کو رد کر کے انسانی تجربے اور احساس کو بنیاد بنایا اور کہا کہ ہم زبان کے ذریعے احساس اور تجربے کا اظہار کر سکتے ہیں۔ زبان ہی صرف وہ ذریعہ ہے جس سے دنیا کے بارے میں اپنے تجربے کو بیان کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ دنیا کی تفہیم کے لیے دیکھنا ضروری ہے کہ حقیقت کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے، کیا اسے تجربے اور مشاہدے کی کسوٹی کے نتیجے میں پرکھا جاسکتا۔ اس پرکھ پڑچول سے جو کچھ بھی سامنے آتا ہے وہ موضوعیت (Subjectivity) کی ہی ایک صورت ہوتا ہے۔ تجربے اور تشریح کا یہ سلسلہ معنی کے دائرے بناتا چلا جاتا ہے۔ کسی نتیجے پر پہنچے بغیر۔ چنانچہ مابعد جدیدیت کے ہیں علم، اخلاقیات اور تاریخ کے دعوؤں کے بارے میں کوئی بھی حکم لگانے سے گریز کیا جاتا ہے۔

مابعد جدیدیت نے تاریخ کو استعاروں کا ایک سلسلہ قرار دیا ہے نہ کہ واقعات کے منطقی سلسلوں کا بالترتیب بیان جیسے کہ وہ تاریخ کے مختلف ادوار میں واقع ہوتے رہے ہیں۔

مابعد جدیدیت کا دعویٰ ہے کہ جن حضرات نے بھی تاریخ لکھی ان سب نے واقعات کو اپنے اپنے تعصبات کے حوالے سے دیکھا اور لکھا۔ یقیناً جائے وقوع کے بہت سے عینی گواہ ایسے بھی رہے ہوں گے جنھوں نے واقعات کو مختلف انداز میں دیکھا اور ان کی مختلف توضیح کی ہوگی۔ اگر انھیں تاریخی واقعات کو قلمبند کرنے کا موقع ملتا تو ان کی شہادت بالکل مختلف ہوتی۔ تاریخ ہمیشہ تخت شاہی کے نقطۂ نظر کی پاسبان اور ترجمانی رہی ہے۔ فاتحین کی تجلیل اور کشورکشاؤں کی قدم بوسی اس کا مقصود رہا ہے۔ ہیرو پوجا کا تصور تاریخ سے پہلے کی ایجاد ہے لیکن تاریخ کے زیراثر یہ تصور اور مضبوط ہوا۔ جو شخص بھی ہیرو کی مخالفت کا مرتکب ہوا تاریخ نے اسے ولن یعنی شیطان، وحشی، شرپسند اور خونخوار درندے کا نام دے دیا۔

مابعد جدیدیت نے حقائق کی نشاندہی کرنے کے لیے علم الانساب (Geniology) کے طریق کار کو استعمال کیا ہے۔ رولینڈ بلیکر اس طریق کار کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا کہ سب سے پہلے اس میں منابع کی تشکیل پر غور وخوض کیا جاتا ہے اور یہ دیکھا جاتا ہے کہ ماضی کے کس نقطۂ نظر کو نمائندہ نقطۂ نظر بنا کر پیش کیا گیا۔ یہ نمائندہ نقطۂ نظر ہماری روزمرہ زندگی میں رہنمائی کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ ہمارے سماجی اور سیاسی رشتوں کے تعین میں رہنمائی کرتا ہے۔ یوں تاریخ ایک ایسے غالیچے کا کام دیتی ہے جس کے نیچے وہ بہت سی ایسی چیزیں چھپا دی جاتی ہیں جن کو منظر سے ہٹانا مطلوب ہوتا ہے۔ گویا تاریخ ایک ایسا قالین ہے جس کے نیچے بہت سے حقائق کو دفن کر دیا گیا ہے۔ جب تاریخ لکھی جا رہی ہوتی ہے تو اس وقت حالات کا جبر، دربار کا شکوہ یا مؤرخ کا تعصب اور نظریاتی جھکاؤ اس پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یعنی ابتدائی رپورٹ میں حقائق کو اس طرح توڑ موڑ دیا جاتا ہے کہ حقیقت افسانہ بن جاتی ہے اور افسانہ حقیقت۔

اس پس منظر میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مابعد جدیدیت میں Geniology کا مقصد رد تاریخ لکھنا ہے جو تاریخ کے غائی (Teleological) تصور کو رد کرتا ہے، غائی تصور تاریخ کو ایک مربوط اور منظم قالب میں ڈھال کر پیش کرتا ہے۔ جس کے مطابق تاریخ کا ایک آغاز، وسط اور انجام ہوتا ہے۔ چونکہ غایت کو سب سے اہم خیال کیا جاتا ہے اس لیے غایت پر پورا نہ اترنے والے حقائق کو پس منظر میں دھکیل کر بالآخر تاریخ کے دائرے سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت تاریخ کے مستقیم تصور کو رد کرتی اور تاریخ کو لطیفے کی طرح بار بار دہرائے جانے والا عمل قرار

رہتی ہے۔ چونکہ تاریخ بہت سے عوامل اور تقابل کا مرکب ہوتی ہے اس لیے اسے اپنا ہی اصل ہے کہ
مطلوبہ قرار دے سکتے ہیں۔ تاریخ کے تاریخی اور تغیراتی عوامل کو بے نقاب کرنے کی ذمہ داری
(Geneologist) سکالر پر ہے۔

علم الانساب (Genoology) کے مطابق کسی واحد تاریخ کا تصور قابلِ قبول نہیں۔ تاریخ بہت سے مختلف النوع واقعات کے باہمی ادغام سے تشکیل پاتی ہے جس کا اپنا اپنا انداز، مخصوص عروج اور آہنگ ہوتا ہے۔ چونکہ تاریخ کا ظہور علم اور طاقت کے وصال کا نتیجہ ہے اس لیے مشل فوکو کے مطابق تاریخ کوئی ایسی روداد نہیں کہ جس میں صداقت کو حاصل کیا جا سکے۔ تاریخ میں صداقت تاثر سے زیادہ کچھ نہیں۔ ظاہر ہے تاثرات تعصبات کی ہی دوسری شکل ہوتے ہیں۔ چنانچہ تاریخ کسی واحد صداقت کو حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ اس میں صرف تناظر کو ہی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ مختلف تناظر ہیں جو تاریخ میں ایک دوسرے کے مدمقابل کھڑے ہیں۔ ہم واقعات کو ایک مخصوص تناظر میں جانتے ہیں۔ ایک ہی واقعہ مختلف زاویوں سے دیکھا اور پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ کوئی ارشمیدی تناظر موجود نہیں جو عمومی معیار کا کام دے سکے۔

فریڈرک جیمی سن تاریخ کے مابعد جدیدی نظریے کو قبول نہیں کرتا۔ اس کی رائے میں مابعد جدیدیت میں ماضی کو پہلے ایک حوالے کے طور اور پھر متن میں پیش کیا گیا ہے۔ ماضی کو پہلے پیچھے دھکیل کر فراموش کر دیا گیا اور بعد میں اسے بالکل منسوخ کر دیا گیا۔ ہمارے سامنے اب متن کے علاوہ کچھ نہیں کہ جس پر انحصار کیا جا سکے۔

تقابلی طور پر دیکھا جائے تو جدیدیت نے روشن خیالی کے پروجیکٹ کی حیثیت سے متن پر نظریے اور نظام کو فوقیت دی ہے۔ عقلیت، صداقت اور ترقی کے نام پر سرمایہ دارانہ نظام کے اسٹرکچر کو تحفظ فراہم کیا ہے۔ لہٰذا وہ تمام خدشات و اعتراضات صرف نظر کر دیے گئے جو جوہر، مرکزیت اور سبجیکٹ اور نظام کے خلاف جا سکتے تھے۔ جدیدیت کے دور میں کوشش یہ کی گئی کہ جو چیز بھی نظام کے لیے خطرہ بن سکتی تھی، اس کی تضحیک کی جائے۔ اسے شر کا مجسمہ قرار دے کر نصاب سے خارج کر دیا جائے۔ اسی اصول کو سامنے رکھ کر نوآبادیاتی دور میں باغیوں کی گردن مار دینے کا حکم صادر کیا جاتا یا ان کو کالے پانی بھیج دیا جاتا۔

جدیدیت کی سماجی اقدار کے جابر نظام کے غلبے کو توڑنے کے لیے مابعد جدیدیت نے

مابعد ساختیات کی استحصاریت (Representation) دشمن تکنیک کو استعمال کیا ہے اور حقیقت کے تصور کو ایک قابوس کی صورت میں پیش کیا جس کا کوئی مرکز نہیں ہوتا، کوئی متعین معنی یا کوئی Cogito نہیں ہوتی نہ ہی جس کا کوئی مدلول (Signified) ہے ہوتا بس دال (Signifiers) ہی اہم ہوتے ہیں جو مختلف رشتوں میں بٹ کر کام کرتے ہیں۔ اس طرح مابعد جدیدیت نے لامرکزیت اور کثیر المعنیاتی صورت حال کا تصور مضبوط کیا ہے۔ یہ تصور ہم آہنگی کی بجائے اختلاف اور افتراق کو، وحدت کی بجائے کثرت کو، آفاقیت کی بجائے مقامیت کو اور اشرافیہ کے ادب وثقافت کی بجائے عوامی ادب وثقافت اور آرٹ کو فوقیت دیتا ہے۔

اب جبکہ Signified مفقود ہو گیا ہے، بعض مفکرین یہاں تک دعویٰ کرتے ہیں کہ اصل یا حقیقت نام کی کوئی چیز سرے سے موجود ہی نہیں۔ صرف نقلیں ہی نقلیں ہیں۔ آپ کسی پینٹنگ یا Sculpture کے بارے میں سوچ سکتے ہیں جو اوریجنل ہو سکتی ہے۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ اعلیٰ آرٹ کے نمونوں کی بھی ہزاروں نقول بنائی جا سکتی ہیں۔ بطور مثال مونا لیزا کی اصل پینٹنگ کی دنیا میں لاکھوں نقول موجود ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اوریجنل انمول ہے۔ اگر اس کا موازنہ CDs اور موسیقی کے ریکارڈز سے کریں تو معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے جن میں اوریجنل نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ ان کی بازار میں نقلیں ہی بک رہی ہوتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کسے خالص اور اصل سمجھ کر محفوظ کیا جائے؟ نقول کی تعداد لاکھوں میں ہے۔ دوسرے لفظوں میں نقل مطابق اصل کا مسئلہ بھی رفت وگزشت ہو چکا ہے۔ اب نقل کی نقل کا کاروبار ہو رہا ہے۔ مابعد جدیدیت کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ یہ دورِ حاضر کی سائنس کی Reductionist thinking کے سخت خلاف ہے جس کا دعویٰ تھا کہ سائنسی علوم کی ترقی ہمیں جنت گم گشتہ (Paradise Lost) کے راستے پر لیے جا رہی ہے۔ مابعد جدیدی مفکرین کہتے ہیں کہ کیا معلوم ہم سائنسی علوم کے مجوزہ راستے پر چلتے چلتے جنت گم گشتہ پا لینے کی بجائے جہنم کی کھائی میں جا گریں۔ یہاں پھر وہی پرانا سوال درپیش ہے کہ کیا سائنس ہمیں تنہا منزل مقصود پر لے جا سکتی ہے؟ جدیدیت نے ایسی سائنسی ایجادات اور ٹیکنالوجی کو خوش آمدید کہا جو ہماری زندگی کو بہتر اور پر آسائش بنا سکتی تھیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا انیسویں اور بیسویں صدی کی سائنسی ترقی کا نتیجہ واقعی انسان کی بہتری اور فلاح کی صورت میں برآمد ہوا؟ مخالفین کہتے ہیں سائنسی ترقی نے زندگی کو نہ صرف میکانکیت کا تحفہ دیا بلکہ انسان کو انسان کے درجے

سے بھی گرا دیا، اُسے Dehumanize کر دیا۔ انسان کی کلی تباہی کے راستے کھول دیئے۔ یار لوگ تو یہاں تک کہتے ہیں اگر کبھی ایٹمی جنگ چھڑ گئی تو شاید انسان کو مریخ کی غاریں بھی پناہ نہ دے سکیں۔

سوویت یونین کے لخت لخت ہونے کے بعد امریکی ماہر سیاسیات سیموئل ہنٹنگٹن نے Clash of Civilizations کا نعرہ بلند کیا تھا جس کا مطلب یہ لیا گیا کہ ایک بار پھر نظریے کے نام پر کلی موت کا بازار گرم کرنا مطلوب ہے۔ امریکہ کے New Cons اور اسلحے کے رزائی تاجر دنیا کو فتح کرنے کے ایک نئے منصوبے کی طرح ڈال رہے ہیں۔ نظریہ جو مر گیا، تصورات جہاں جو دم توڑ گئے، تاریخ جو اپنے اختتام کو پہنچ چکی ہے، اسے پھر سے زندہ کیا جا رہا ہے یعنی گڑے مردے پھر زندہ کیے جا رہے ہیں۔ ایک نئے کوہ آبو پر آگ جلائی جا رہی ہے۔ جنگجو قبائل کو ایک بار پھر عالمِ انسانیت پر ٹوٹ پڑنے کے لیے اکٹھا کیا جا رہا ہے۔ سلووینیا کے Vampires ٹیکساس کے بھیڑیے، ٹیوٹانک نسل کے خونخوار ہائینے اور قصر ابیض (Hogwart) کی چڑیلیں اور ساحر سب مل کر اس ایجنڈے پر کام کر رہے ہیں کہ کس طرح اس زندگی سے بھرپور اور سرسبز کرۂ ارض کو شمشان بھومی میں تبدیل کر دیا جائے۔ پالو کوہیلو کے ناول The Devil and Miss Prim کی برنا بجا کہتی ہے: "شیطان گاؤں میں داخل ہو چکا ہے۔ اب لوگوں کو اپنی خیر منانی چاہیے۔"

مابعد جدید فلسفے کے مکاتبِ فکر کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا گروہ پس ساختیات اور رد تشکیل کے حامیوں پر مشتمل ہے جبکہ دوسرے گروہ میں تحریک پس نسوانیت اور تحریک مابعد جدید نسوانیت اور آزاد مارکسیت شامل ہیں۔ پہلے گروہ کے دونوں مکاتبِ فکر زیادہ موثر اور مقبول ہیں۔ دوسرے گروہ کے تصورات نسبتاً کم معروف ہیں۔ مابعد جدید فلسفے میں نئی مارکسیت کے حامی بہت کم ہیں۔ اگرچہ مابعد جدید فلاسفہ لیوتار اور ژاک بادریلا نے اپنے پہلے دور کی تحریروں میں مارکسیت کی حمایت کی ہے لیکن دوسرے دور کی تحریروں میں وہ مارکسی نظریات سے کنارہ کش ہو چکے ہیں۔ ژاک دریدا واحد فلسفی ہے جو ان دنوں بھی آزاد مارکسیت کی بات کرتا ہے۔ دریدا کی آزاد مارکسیت پر روشنی ڈالنے سے قبل تحریک نسوانیت Post Feminism کا مختصر ذکر ضروری ہے۔ فرانس میں بیسویں صدی کے فلسفے اور ادب میں سیمون ڈی بوار کی تحریک وجودی نسوانیت مقبول ہوئی لیکن وجودیت کے منظر عام سے ہٹ جانے سے یہ تحریک بھی غیر مقبول ہو

گئی۔ تاہم مابعد جدید فلسفے کے ظہور کے ساتھ تحریک پس نسوانیت کا آغاز ہوا۔ 1968ء کے بعد فرانسیسی فلسفے میں اس تحریک کے حامیوں کی فہرست میں لیوس ارگیرے، جولیا کرسٹیوا اور ہیلن سیکسو ئس نامور ہیں۔ پس نسوانیت کا نظریہ ساختیات کے دورخے تضاد یعنی مرد/عورت کی تقسیم کا مخالف ہے۔ مابعد جدید تحریک نسوانیت کا اس بات پر اصرار ہے کہ عورت کے مغلوب ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ تذکیروتانیث کے مسائل زبان کے پیدا کردہ ہیں۔ چونکہ تذکیروتانیث کا مسئلہ عالمگیر نہیں ہے، اس لیے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے کسی ایک اپروچ پر انحصار نہیں کیا جاسکتا۔

فرانسیسی مابعد جدید فلاسفہ کے درمیان دریدا آزاد مارکسیت کا حامی اور سپورٹر ہے۔ دریدا نے اپنے ایک مضمون ''آئیڈیالوجی کیا ہے؟'' میں آزاد مارکسیت پر بحث کی ہے۔ آزاد مارکسیت کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے اس نے اپنے ایک انٹرویو میں کہا' آزاد مارکسیت ایک طرح کی Tautology یعنی تکرار بالمعنی ہے، دریدہ کے نزدیک مارکسیت کا مطلب دراصل آزاد سائنسی نظریہ ہے۔ یہ ایک ایسا نظریہ یا تھیوری کی ہے جسے مسلسل اپنے دور کے حالات کے مطابق تبدیل ہوتے رہنا چاہیے کیونکہ یہ کسی جامد اور غیر متغیر عقیدے کی صورت اختیار نہیں کرسکتا۔ اگر کبھی ایسا ہوا تو یہ بات مارکسیت کے لیے خود اپنی تردید یا نفی (Self-contadiction) کرنے کے مترادف ہوگی۔

ساختیات اور پس ساختیات

ساختیات کا فرانسیسی فلسفہ میں اثر رسوخ ۱۹۶۰ء کی دہائی سے شروع ہوا۔ قبل ازیں ساختیات فقط لسانیات کے شعبے تک محدود تھی۔ لسانیات میں ساختیات کے مکتب فکر کا بانی سوئیستانی ماہر لسانیات فرڈیننڈ تھا۔ اس نے اپنی مشہور زمانہ کتاب Course in General Linguistics 1916ء میں تحریر کی۔ یہ کتاب اس کی وفات کے بعد اشاعت پذیر ہوئی اور بیسویں صدی کے مغربی یورپ میں لسانیات پر لکھی جانے والی کتابوں میں سب سے اہم قرار پائی۔ مغربی فکر میں روایتی تصور زبان میں ہونے والی زبردست تبدیلیاں اسی کتاب کی مرہون منت ہیں۔

زبان کے بارے میں دوسری جدید بحث کیمرج کے معروف فلسفی وٹگن سٹائن کے رسالے Tractatus میں ملتی ہے۔ اس نے یہ رسالہ برٹرینڈ رسل کی نگرانی میں پی ایچ ڈی کے مقالے کی صورت میں لکھا۔ وٹگن سٹائن نے مقالے میں تصویری زبان کا نظریہ پیش کیا جس کے

مطابق ایک قضیہ ایک واقعے کی تصویر ہوتا ہے۔ کوئی بھی قضیہ کسی صورت حال کی الفاظ کے ذریعے تصویر بناتا ہے۔ قضیہ غلط یا درست ہوسکتا ہے لیکن واقعہ اس ذیل میں نہیں آتا۔ ایک قضیہ میں شامل الفاظ اشیاء کے نام ہوتے ہیں۔ زبان میں الفاظ کے ذریعے ہم دنیا کو بیان کرتے ہیں۔ اگر کوئی لفظ کسی شئے کا نام ہے تو وہ بامعنی ہوگا ورنہ بے معنی۔ زبان ایک ایسا مظہر ہے جس کے ذریعے ہم دنیا کی تصویر بناتے اور پیش کرتے ہیں۔ زبان اور دنیا میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ اس کے استعمال سے ہم دنیا کو بیان کرتے ہیں کیونکہ لفظ کا معنی کسی نہ کسی شئے سے منسلک ہوتا ہے۔ بعد میں وٹگن شٹائن نے اپنے دوسرے دور کی کتاب 'تحقیقات' میں زبان کے تصویری نظریے کو رد کرکے اور لسانی بازیچوں کا نظریہ پیش کیا۔

فرڈیننڈ سوشیور اور ساختیات

سوشیور نے زبان کے روایتی تصور سے صرف نظر کرتے ہوئے زبان کا ایک بالکل نیا تصور پیش کیا۔ اس نے کہا کہ زبان میں الفاظ اشیاء کا نام نہیں اور نہ ہی وہ اشیاء کا نام ہونے کی وجہ سے بامعنی ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زبان افتراقات کا ایک نظام ہے جس میں کوئی مثبت عنصر موجود نہیں۔ الفاظ میں معنی افتراقات کی وجہ سے موجود ہوتے ہیں مثلاً لفظ 'کتاب' اس لیے بامعنی ہے کہ یہ خواب، شراب، حساب، خراب، عذاب وغیرہ نہیں۔ سوشیور کہتا ہے کہ زبان کا مطالعہ اجزاء کی صورت میں کرنا گمراہ کن ہے۔ زبان کا مطالعہ ایک کلی نظام کی صورت میں کیا جائے۔ اس دعوے کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر وزیر آغا نے ایک ایسے دائرے کی مثال دی ہے جس میں عمودی اور افقی لکیروں کا ایک جال سا بچھا ہوا ہے۔ یہ جال ایک ایسی ساخت کی صورت اختیار کر گیا ہے جس کا کوئی مرکز نہیں۔ بس ساخت کے اندر خانے ہی خانے ہیں جو اردگرد کے خانوں سے مل کر بنے ہیں۔ وزیر آغا لکھتے ہیں:

> ''ہر خانے کے خطوط بھی اپنے نہیں بلکہ دیگر خانوں سے مستعار ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ دائرے کے اندر کا کوئی خانہ بھی موجود بالذات نہیں ہے۔ فقط ساتھ والے خانوں سے اپنے رشتے کی بنا پر ایک ''وجود'' رکھتا ہے۔''(1)

اس سلسلے میں سوشیور کا مؤقف یہ تھا کہ زبان چونکہ رشتوں کا ایک جال ہے اس لیے یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یک زمانی Synchronic ہے۔ زبان کے عمل اور کارکردگی کی مزید

وضاحت کرتے ہوئے سوشیور نے زبان کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک پارول Parole اور دوسرا لانگ (Langu)۔ سوشیور کہتا ہے زبان کے اندر ایک مجرد، خود مختار اور کلی نظام ہوتا ہے جسے وہ لانگ کا نام دیتا ہے۔ لانگ کی حیثیت بنیادی ہے۔ یہ بطور سسٹم ہمہ وقت موجود ہوتا ہے۔ جب ہم کلام کرتے ہیں تو ہمارا کلام کرنا پارول کہلاتا ہے۔ اسے آپ گفتار بھی کہہ سکتے ہیں۔ گفتار مسلسل تبدیلی کی زد پر ہوتی ہے۔ نت نئے جملوں کی صورت میں ڈھل کر سامنے آتی ہے۔ کوئی بھی جملہ ایک دوسرے کی فوٹو کاپی نہیں ہوتا۔ چند الفاظ کی مدد سے انگنت جملے بنائے جا سکتے ہیں۔ لیکن پارول کی حیثیت ذاتی نہیں ہوتی۔ پارول کا انحصار لانگ پر ہے۔ لانگ کو استعمال میں لائے بغیر کلام نہیں کیا جا سکتا۔ جب تک ہم کسی کھیل کے قوانین کو نہیں جانتے وہ کھیل کھیلا ہی نہیں جا سکتا۔ لانگ اور پارول کی وضاحت سوشیور نے شطرنج کے کھیل کے ذریعے کی ہے۔

شطرنج کے کھیل کا ایک کلی نظام ہوتا ہے جس کے تحت ہم کئی بازیاں کھیلتے ہیں۔ مختلف چالیں چلتے ہیں۔ لیکن یہ ساری بازیاں اور چالیں شطرنج کے قوانین اور گرائمر کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس کھیل میں چالوں کے کلی نظام کو لانگ سے مشابہت دی جا سکتی ہے اور اس کی بازی یا چال کو پارول سے۔ شطرنج کی کوئی بازی لانگ کے قوانین کی پابندی کیے بغیر نہیں کھیلی جا سکتی۔ گویا زبان بھی تجرید اور حقائق کا مجموعہ ہے۔ ظاہری صورت واقعاتی قضایا میں ڈھل کر سامنے آتی ہے جبکہ اس کے عقب میں قوانین گرائمر تجرید کی حالت میں موجود ہوتے ہیں۔ جب ہم گفتگو کرتے ہیں تو جملے بنتے چلے جاتے ہیں۔ اس لیے گفتار (Parole) کی حیثیت نامکمل فقروں، ناتمام قضایا یا ادھورے جملوں کی سی بھی ہوتی ہے۔ بے ساختہ پن اور تنوع گفتار کا خاصہ ہے۔ اس بے ساختہ پن اور تنوع کے پس پردہ لانگ ایک کلی نظام کی صورت ہمہ وقت موجود ہوتا ہے۔ لانگ کی ایک ساخت ہوتی ہے۔ اسی نسبت سے سوشیور کا تصور زبان ساختیاتی تصور زبان کہلاتا ہے۔

سوشیور کے نقطۂ نظر سے زبان نشانات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ ہر لفظ ایک نشان کی صورت ہوتا ہے اور ہر لسانی نشان کی دو اطراف ہوتی ہیں ایک کو وہ دال (معنی نما) یعنی Signifier کہتا ہے اور دوسری کو مدلول (تصور معنی) یعنی Signified کا نام دیتا ہے۔ اس طرح سوشیور کا تصور زبان صفاتی ثنویت پسندی کی طرف مائل نظر آتا ہے۔ سوشیور کے بقول ہر زبان الفاظ یا نشانات کے دورخے تضادات (Binary Oppositions) پر مشتمل ہوتی ہے۔ زبان میں اس دورخے

کردار کی حیثیت عالمگیر ہے۔ معنی نشان نما اور تصور معنی کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ تصور معنی اور معنی نما کے ملنے سے کسی چیز کا نام بنتا ہے۔ مثلاً لفظ گھوڑے کی مثال لیں لفظ گھوڑا نشان ہے اور اس لفظ کا صوتی امیج معنی نما ہوگا جبکہ گھوڑے کا ذہنی تصور معنی ہے۔ ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ زبان انھی لکھے ہوئے الفاظ کا مجموعہ ہے بلکہ زبان حقیقتاً نشانات کا ایک تجریدی نظام ہے جس میں الفاظ فقط اس نظام کا ایک نظر آنے والا حصہ ہوتے ہیں۔ سوشیور کہتا ہے کہ کسی نشان کو ہم اس کی خصوصیات کی وجہ سے نہیں اس فرق کی بنا پر پہچانتے ہیں جو اس کے اور دوسرے نشانات کے درمیان موجود ہوتا ہے۔ یوں پورا لسانی نظام افتراقات کی بنیاد پر ایستادہ ہوتا ہے۔

سوشیور کے نقطہ نظر سے کلچر مکمل طور پر لسانی نشانات سے تشکیل پاتا ہے۔ مراد یہ کہ سماجی زندگی کا کردار ان اشکال سے مرتب ہوتا ہے جو روزمرہ کے لین دین اور تصورات کی گردش کے دوران جنم لیتی ہیں۔ ان اشکال کے عقب میں عادات اور رسم و روج ہوتے ہیں۔ یہ اشکال یا نشانات ذرائع ابلاغ کا ذریعہ بنتے ہیں۔ ایک دوسرے سے اظہار خیال کا سلسلہ استوار ہوتا ہے۔ ساختیاتی مطالعے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ کسی فن پارے کی قدر و قیمت طے کرنے کی بجائے اس کے ساختیوں کا تعین کرتا ہے۔ اس ساختیاتی مطالعے کو فیشن شو، اشتہارات، موسیقی، فلموں اور لوک کہانیوں تک پھیلا لیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں اعلیٰ اور اسفل کی تمیز روا نہیں رکھی جاتی۔

پس ساختیات سوشیور اور لیوی سٹراس کے ساختیات کے بارے میں نظری مباحث کے مضمرات کو منکشف کرتی ہے اور ساختیات کے اساسیت کے تصور کو مسترد کرتی ہے۔ اگرچہ ساختیات نے متن کو اساس اور مصنف سے الگ کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ساختیاتی متون جو ہموار انداز میں پیش کیے جاتے ہیں، کی بنیاد گہرے مگر پوشیدہ اساسی ساختیوں پر ایستادہ ہوتی ہے۔ چونکہ پس ساختیات معنی کی پوشیدہ بنیادوں (grounds) کی قائل نہیں، اس لیے یہ الزام عائد کرتی ہے کہ ساختیات نہایت تفاخر سے تمام متون کے عقب میں موجود ابدی حقائق کے مشاہدے کا دعویٰ کرتی ہے۔ اور متن میں مرکزی تصور کو تلاش کرتی۔ پس ساختیات والوں اس کے تصور مرکزیت کو رد کیا ہے۔ حقائق کی ابدیت اور کلیت پسندانہ معروضیت کے تصور کو رد کیا ہے۔ پس ساختیات آپ کو اجازت نہیں دیتی کہ آپ اپنے زیر مطالعہ مضامین اور معروضات کی کوئی ہمہ گیر توجیہ کریں یا چیزوں کے اسرار کی نقاب کشائی کا دعویٰ کرتے پھریں۔

نقاب کشائی کے یہ دعوے محض سنسنی خیز اور مصنوعی ہوتے ہیں۔اس کے علاوہ ساختیات کے متنی استحکام کے تصور کو بھی پس ساختیات میں تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔کیونکہ پس ساختیات میں متن کی حیثیت نامکمل، سوراخ دار اور تضادات کے مجموعے کی سی ہوتی ہے۔متن میں معنی کی وحدت کے استحکام کا تصور ہی بے معنی ہے۔زبان کی متعین ساخت کا تصور بھی نا قابل فہم ہے۔ان حالات میں پس ساختیات کا فریضہ متن کے اندر موجود اختلافات و افتراقات کو سامنے لانا اور معنی کے غیر مستحکم معاملات کی نشاندہی ہے۔

پس ساختیات کے حامی یہ کہتے ہیں کہ سوشیور یہ جاننے سے قاصر رہا کہ معنی اور معنی نما جب نشان کے ذریعے ایک وحدت میں سامنے آتے ہیں تو معنی کے کثیر ہونے پر دال ہوتے ہیں۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ معنی کی وحدت کا دعوئ درست نہیں۔سوشیور کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ تصور معنی اور معنی نما کے نظامیاتی ربط کو تسلیم کرنے کے باوجود معنی کی وحدت پر اصرار کرتا ہے۔اختلاف یہیں سے شروع ہوتا ہے۔اسی اختلاف کی بنیاد پر دریدا نے سوشیور کو مغربی مابعد الطبیعیات کا نمائندہ قرار دیا ہے۔پس ساختیات کے حامی اصرار کرتے ہیں کہ جب تصور معنی اور معنی نما میں فرق موجود ہے تو کثرت کا سامنے آنا لابدی ہے۔چونکہ ہر لفظ اپنے معنی کے لیے کسی دوسرے لفظ پر انحصار کرتا ہے اور پھر وہ لفظ اپنے معنی کے لیے کسی اور لفظ پر۔یوں یہ سلسلہ چلتا ہی رہتا ہے۔اس لیے معنی کا التوا لازمی ہے۔جب ایک لفظ سے ہم کوئی معنی مراد لیتے ہیں تو اس وقت بطور نشان اس کے تصور معنی اور معنی نما کے درمیان رابطہ اور تعلق عارضی طور پر قائم ہوتا ہے جس کی مستقل حیثیت نہیں ہوتی۔پس ساختیات نشان کے ذریعے تصور معنی اور معنی نما کی وحدت کو چیلنج کرتی ہے۔اس کا دعویٰ ہے کہ معنی خیزی کا عمل نا مختتم ہے، پیہم رواں دواں رہتا ہے۔اس مقام پر آکر پس ساختیات والے رک جاتے ہیں لیکن دریدا نے اس سے آگے کی خبر دی ہے۔یہی وجہ ہے کہ دریدہ کا نظریہ ردِ تشکیل پس ساختیات کا شاخسانہ ہونے کے باوجود اپنی الگ شناخت کروانے میں کامیاب رہا۔دریدا کا نظریہ پس ساختیات اور مابعد جدیدیت کے درمیان نہ صرف ایک پل کا کردار ادا کرتا ہے بلکہ مابعد جدیدیت کو مراکز، اساسیات اور ہر طرح کے جوہری اصولوں سے انحراف کا راستہ بھی دکھاتا ہے۔

دریدا کا نظریہ ردِ ساخت

ردِ ساخت، جسے ردِ تشکیل (Deconstruction) بھی کہا گیا ہے، ایک نظریہ قرأت

ہے جس کے زبان سے متعلق ابتدائی مفروضے پس ساختیات کا ہی تسلسل ہیں۔ اس میں معنی کی وحدت کو چیلنج کرنے کا رجحان شدت سے سامنے آیا ہے۔ اس میں متن کے ہر متعین معنی کو شک کی نگاہ سے دیکھنے اور اس سے گلو خلاصی کا رجحان معتبر ہے۔ ردّ ساخت کا نظریہ معنی کے مسلسل التوا پر اصرار کرتا ہے اور با قاعدہ ایک طریق کار کا تعین کرتا ہے جس کے ذریعے ہم کسی بھی متن کی ردّ تشکیل کر سکتے ہیں۔ متن کی ردّ تشکیل کرنے کا مطلب مقررہ اور معین معنی کو بے دخل کرنا ہے۔ دریدا کے ہاں معنی کی قطعیت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اس نے اپنے مخصوص فلسفہ لسان کے ذریعے عظیم مغربی فلسفیوں کی مابعد الطبعی تحریروں کا تجزیہ کر کے یہ منکشف کیا ہے کہ ان مفکرین کے مابعد الطبعی تصورات معنی کی مضبوط بنیادیں تلاش کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ کوئی مابعد الطبعیاتی مدلول (Signified) موجود نہیں۔ معنی کی موجودگی کا تصور عقلیت پسندوں کا پیدا کیا ہوا التباس ہے۔ [2] اپنے دعوے کو وہ دو طریقوں سے واضح کرتا ہے۔

وہ کہتا ہے مغربی مابعد الطبعیات کے تمام تصورات معنی کی مرکزیت کے پابند ہیں جبکہ لفظ مرکزیت کی پشت پناہی صوت مرکزیت کا نظریہ کرتا ہے۔ صوت مرکزیت کے نظریے میں تحریر پر تقریر کو فوقیت حاصل ہے۔ تقریر کی نسبت تحریر کو ثانوی حیثیت حاصل ہے کیونکہ تقریر کے دوران بولنے والا موجود ہوتا ہے جبکہ تحریر کے سلسلے میں ضروری نہیں ہے کہ مصنف بھی آپ کے سامنے موجود ہو۔ دریدا کے مطابق اس موجودگی کے تحفظ کے پیش نظر تحریر کا تقریر پر تفوق بہر حال ضروری ہے۔ دریدا فوقیتی ترتیب کے بھی خلاف ہے۔ وہ صوت مرکزیت اور لفظ مرکزیت کو باہم متوازی کر کے یہ ظاہر کرتا ہے کہ معنی کا مرکز یا موجودگی ناپید ہے۔ جو چیز ہے ہی نہیں اس کا سراغ کیسے لگایا جا سکتا ہے۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ زبان کے بدیہی یا استعاراتی نظام کی ساخت کچھ اس طرح ہے کہ معنی کی مضبوط بنیادوں کا تصور محال ہے۔ معنی ہمیشہ معلق رہتا ہے۔ اسی طرح سیاق و سباق بھی مکمل انداز میں متعین نہیں ہوتا۔ [3] لہٰذا معنیاتی موجودگی اور سیاق و سباق کے تعین کا خیال فضول ہے۔

دریدا لفظ افتراق کے ذریعے یہ واضح کرتا ہے کہ معنی کی آزاد اور خود مختار حیثیت نہیں۔ چونکہ اس کا انحصار زبان میں افتراقات اور اس کے دورخے کردار پر ہے، اس لیے یہ متغیر اور بے مرکز ہے۔ دریدا اپنے نظریہ افتراق کے ذریعے معنی کی عدم مرکزیت کو ثابت کرتا ہے۔ اس کا استدلال

یہ ہے کہ چونکہ زبان میں پائے جانے والے افتراقات کے حوالے سے ہمیں معنی کی موجودگی کا ادراک ہوتا ہے اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ معانی مساوی طور پر موجود اور غیر موجود ہوتے ہیں۔ زبان میں معنی کی خود مختارانہ حیثیت نہیں بلکہ ہر معنی کا اظہار کسی نہ کسی لفظ کے ذریعے ہوتا ہے اور وہ لفظ اپنی تعریف کی خاطر دوسرے لفظوں پر انحصار کرتا ہے۔ یہ سلسلہ لامحدود ہے۔ زبان میں معنی نما اور تصورِ معنی کے درمیان تعلق پہلے سے نہیں ہوتا بلکہ یہ تعلق قائم کیا جاتا ہے کیونکہ زبان صرف افتراقات پر مشتمل ہے اور اس میں کوئی مثبت عنصر ہے ہی نہیں۔ دریدا اس طریقے سے معنی کی مرکزیت (جسے دریدا کی زبان میں Logocentrism کہا جاتا ہے) اور معنی کی مطلق موجودگی کے خلاف استدلال کرتا ہے۔ دریدا کے نزدیک زمانہ قدیم سے ہر طرح کی معنی خیزی کا ماخذ logos ہے اس کی ردِ تشکیل ضروری ہے [(4)] خاص طور پر مقصد صداقت پر فلسفے کی اجارہ داری کو چیلنج کرنا اور معنی کے جبر کو توڑ کر ادب کو حقیقت کی تلاش میں فلسفے کا ہم سر بنا دیتا ہے۔

ردِ ساخت ایک ایسا طریقِ کار ہے جو انقلابی انداز میں ان تمام تعقلات و معقولات کو زیر و زبر کر دیتا ہے جو ہمیشہ مستحکم اور متعین سمجھے جاتے ہیں۔ قبول شدہ اور مستحکم نظریات اور ان کے افتراقات کے اثر و رسوخ اور قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے جو صدیوں سے ایک دوسرے کی طرف پشت کیے بیٹھے ہیں اور انسانی فکر کے لیے مشکلات کا باعث بن رہے ہیں۔ اس سلسلے میں دریدا نے سب سے پہلے متخالف حدود کے درمیان طفیلی تعلقات کو منکشف کیا ہے۔ اس کے نزدیک تعقلاتی اختلافات کبھی بھی غیر جانبدارانہ نہیں ہوتے کیونکہ دو متخالف حدود کے درمیان کشمکش میں ہمیشہ ایک حد دوسری حد سے زیادہ منظورِ نظر اور استحقاق یافتہ ہوتی ہے۔ اس استحقاق یافتہ حد کے تضمن میں حضوریت، مطابقت، موزونیت، تقدیس اور کلیت کی صفات ہوتی ہیں جبکہ مخالف حد کو اچھوت، غلیظ، غیر موزوں، جزوی، بے حیثیت اور نقصان دہ قرار دے کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جیسے دن کے مقابلے میں رات، رحمان کے مقابلے میں شیطان اور حاکمیت کے مقابلے میں انتشار اور ہیرو کے مقابلے میں ولن کو دھتکار دیا جاتا ہے۔ دریدا نے اپنے نظریہ افتراق میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس قسم کے اختلافات، کلچر اور تاریخ کے تعصب اور تہذیب کے یک رخے کردار کے حوالے سے سامنے آئے ہیں۔ توجہ طلب بات یہ ہے کہ تمام مخالف حدود اپنے ہونے کے لیے ہمیشہ ایک دوسرے پر انحصار کرتی ہیں۔ لیکن ثقافتی طور پر پسندیدہ حد بالادست

اور مراعات یافتہ ہونے کے سبب معاشرتی قلب وذہن میں مرکزیت حاصل کرلیتی ہے۔ اس کی مثال قیاس کے حوالے سے حدِ اکبر سے دی جاسکتی ہے جو اپنی تحتانی حد پر تفوق اور برتری کو منطقی سچائی سمجھ کر احساس تفاخر کے پرچم لہراتی اور من مانی کرتی ہے۔

مابعد جدیدیت کے نقطۂ نظر سے پسندیدہ حدود کا تفاخر انسانی ذہن کی پیدا کردہ خرافات میں سے ایک ہے۔ اگرچہ ارسطاطالیسی قیاسی منطق کب کی غیر متعلق ہو چکی ہے۔ اس کے باوجود ہم اس کے بنائے ہوئے معیارات کے دلدادہ ہیں۔ دریدا کے دعوے کے مطابق ان دونوں اقسام کی حدود (Terms) کے درمیان مخالفت اور مخاصمت کا تعلق نہیں۔ یہ تعلق ایک ایسا ظاہری اور مصنوعی تعلق ہے جسے ہزار ہا سال کے سماجی اور ثقافتی تعصبات کی پشت پناہی نے قائم رکھا ہے۔ دریدا اکثر اس تعلق کو آلودگی (Contamination) سے لبریز اور طفیلی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک تمام حدود ساختیاتی طور پر ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں اور پہلے سے ایک دوسرے کا جواز اور پناہ گاہ ہیں۔ ان حدود میں سے کوئی حد بھی خالص اور مکمل نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ کسی حد کے دروازے دوسری حد پر مکمل طور پر بند ہوتے ہیں۔ ہر حد ایک بہروپ ہے۔ یہ بہروپ صدیوں کے عمل سے گزر کر حقیقت کا روپ دھار چکا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مکمل طہارت، عینیت اور کلیت ایسے تصورات، خواہ تعقلاتی ہوں یا سماجی، کو ذہن کی آلودگی سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاسکتی، اُنھیں کسی طور بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی استحکام اور استقامت نام کی کوئی چیز ہے۔ صرف متخالفات کو کم یا زیادہ حد تک استحکام حاصل ہوتا ہے۔ ان کو خاص حد تک کام کرنے اور لین دین کی آزادی میسر ہے۔ ردِ تشکیل اتھل پتھل کے عمومی طریقِ کار کے تحت عدم استحکام پیدا کرنے والے عناصر کا سراغ لگاتی ہے جو کہ ناقابل تردید انداز میں کلیت کے لیے باعث خطر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ استحکام کے مرتب کردہ اثرات کا بھی پتہ چلاتی ہے۔ اس میں توڑ پھوڑ اور ساخت شکنی کے عمل کا مسلسل خیال رکھا جاتا ہے۔ خصوصاً اس فرق کا جو ردِ تشکیل اور روزمرہ انداز کی تشریحات کے درمیان موجود ہے۔ یوں ردِ تشکیل ساخت اور ساخت شکنی دونوں سے تعلق رکھتی ہے۔ کسی بھی قسم کی کلیت کی ردِ تشکیل ہو سکتی ہے۔ اس کلیت کو آپ کچھ بھی نام دے سکتے ہیں۔ مثلاً متن، نظریہ، ساخت، مخاطبہ (Discourse) اجتماع، ادارہ یا عمارت وغیرہ۔

دریدا کا کہنا ہے کہ استحکام اور عدم استحکام کے درمیان تعلق کو واضح کرنے کے لیے

لازمی ہے کہ ہر تجزیے میں دہری قرأت سے کام لیا جائے۔ دہری قرأت کا مطلب ایک ایسی حکمت عملی ہے جو بیک وقت پُر اعتماد اور تند و تیز ہو۔ پہلی قرأت معروف اور متفقہ تشریح کی تکرار ہوتی ہے۔ مراد یہ کہ پہلی قرأت میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ کسی متن، مکالمے یا ادارے نے کس طرح مثبت اثرات بہم پہنچائے ہیں۔ اس سطح پر ایمانداری سے متفقہ کہانی کو دہرایا جاتا ہے اور بنیادی مفروضوں کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ ان قدموں کے نشانات پر چلنے کی کوشش کی جاتی ہے جو روایتی اور طے شدہ ہوتے ہیں۔ یہاں اس بات کو بھی مدنظر رکھا جاتا ہے کہ کوئی متن یا ادارہ اپنے اصل کے ساتھ مربوط اور ہم آہنگ ہے یا نہیں۔

اب ضرورت اس امر کی ہے کہ اس حقیقت کو مختصراً واشگاف کیا جائے کہ ایک مخصوص ادارے، متن، مکالمے کی شناخت کے دوران ضروری عناصر کو کس طرح یکجا کیا گیا ہے۔ یک طرفہ منطق کی حامل پہلی قرأت میں معنی کا استحکام اہم ہوتا ہے۔ دوسری قرأت میں متن کی توڑ پھوڑ کی جاتی ہے اور ان نقاط پر زور دیا جاتا ہے جو بے تعلقی اور عدم استحکام کا شکار ہوئے ہیں۔ دوسری قرأت کا کام متن کے داخلی تنوع کو منکشف کرنا اور دیکھنا ہے کہ کس طرح حقائق کی پردہ پوشی کی گئی ہے یا ان کو نکال باہر کرنے کی کس طرح کوشش کی گئی ہے۔ کوئی متن، مکالمہ یا ادارہ کبھی بھی داخلی طور پر مکمل اور مربوط نہیں ہوتا ہے، اس کے بطون میں ہمیشہ تناؤ اور بحران کے عناصر موجود ہوتے ہیں جو توازن اور استحکام کے دعوے کو رد کرتے ہیں۔

دوسری قرأت رد ساخت کے نقطۂ نظر سے یہ دیکھتی ہے کہ زیرِ نظر مکالمہ، متن یا سماجی ادارہ کس طرح تشکیل پایا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس پر بھی نظر رکھتی ہے کہ وہ متن، ادارہ یا مکالمہ کس طرح پہلے سے داخلی ٹوٹ پھوٹ کے عوامل رکھتا ہے۔ یہ بات یہاں یہ ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ رد تشکیل میں کسی واحد اور فیصلہ کن قرأت کو قبول نہیں کیا جاتا۔ دو باہم متخالف اور غیر مربوط قرائتیں ہمیشہ ایک دوسرے سے تصادم اور ٹکراؤ کی حالت میں ہوتی ہیں۔ رد تشکیل میں یہ سوال اہم نہیں کہ کس طرح ایک کہانی یا نقطۂ نظر کو سچ ثابت کیا جائے اور دوسرے کو غلط۔ اس کا مقصد تو یہ فاش کرنا ہے کہ کس طرح ایک متفقہ کہانی اندرونی تناؤ اور تضادات کو صرف نظر کر کے تشکیل دی گئی اور کس طرح تسلسل، ہم آہنگی اور یکسانیت اور عینیت کا ایک مستحکم تاثر فراہم کیا گیا۔ دریدا نے اسے عینی خود شناختی کی وحدت قرار دے کر رد کر دیا ہے۔ (5)

یہاں ساختیات اور ردِ ساخت کے درمیان فرق پر ایک نظر ڈالنا بھی ضروری ہے۔ اوّل یہ کہ ساختیات میں ساخت ایک مستحکم اور مربوط شے ہے جبکہ ردِ تشکیل میں اس کو غیر مربوط عقدے کے طور پر لیا گیا ہے۔ دوم یہ کہ ساختیات والے مربوط قرأت کے قائل ہیں جبکہ ردِ تشکیل میں کسی ہموار، مربوط اور فیصلہ کن قرأت کو قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کا مقصد سچ کو پانا نہیں سچ کو چھپانا ہے۔ سوم یہ کہ ساختیات ایک ضابطے، اصل الاصول، کوڈ، ڈیزائن یا سسٹم کی قائل ہے جبکہ ردِ تشکیل غیر مستحکم، متنوع اور حادث کی بات کرتی ہے۔ اس کے نزدیک کوئی ڈیزائن ہے نہ کوئی اصل الاصول۔ چہارم یہ کہ ساختیات ایک منضبط نظام کی پیروکار ہے اس کے برعکس ردِ تشکیل میں آزاد کھیل پر زور دیا جاتا ہے اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ کسی منضبط کہانی یا نظام میں کون کون سے اندرونی تضادات موجود ہیں اور داخلی تناؤ اور الجھاؤ کی صورت حال کیا ہے۔ پنجم یہ کہ دریدا کے مطابق کوئی لغوی معنی نہیں ہوتا بلکہ معنی کا ایک استعاراتی سلسلہ ہوتا ہے۔ اس نے مخفی استعارے کو واشگاف کرنے کی بات کی ہے۔ وہ معنی کی ساخت میں چھپائے گئے معنی کو بے نقاب کرنے پر اصرار کرتا ہے، اس لیے وہ انکشاف معنی میں آزاد کھیل کا قائل ہے۔ ششم یہ کہ دریدا تاریخیت کے تصور کی بھی نفی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخ بھی مابعد الطبیعیات کے مجموعی پلان کا ایک حصہ ہے جس کے مطابق تاریخ سیدھی لکیر پر چلنے کی پابند ہے۔

زبان کے مسائل اور اثرات کو بے نقاب کرنے کی خواہش کے تحت دریدائی مابعد جدیدیت نے خود کو زیادہ تر متن اور بین المتن کے مسائل تک محدود رکھا ہے۔ خصوصاً زبان کی اس ناکامی کو بیان کرنا اس کا مطمعِ نظر ہے کہ یہ خود سے باہر کسی چیز کی نمائندگی کرنے سے قاصر ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ زبان کی خود انعکاسیت کے مسئلے تک محدود ہے۔ مابعد جدیدیت کو پورا یقین ہے کہ استحضاریت (Representation theory) پر حملہ بذاتِ خود ایک بہت بڑا معرکہ ہے۔ استحضاریت کی موت کے نتیجے میں مابعد جدیدیت نے موضوع کی موت یا دوسرے لفظوں میں مصنف کی موت کا جشن منایا۔ لیکن اس جشنِ مرگ کے دوران اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ استحضاریت کے اختتام نے متناقض انداز میں موضوعیت اور تصنیف کے معاملات کو زیادہ متعلق اور منسلک کر دیا ہے۔ اگر استحضاریت دنیا کی نمائندگی کرنے کے قابل نہیں یا نہیں ہو سکتی تو بالآخر اس نتیجے پر پہنچنا کوئی مشکل کام نہیں کہ تمام استحضاریت اصل میں سیاست ہے۔ استحضاریت اس

حقیقت کو منعکس کیے اور فروغ دیئے بغیر رہ نہیں سکتی جس کے بطن سے یہ برآمد ہوتی ہے۔ مارشل کا خیال ہے کہ استحضاریت کا خاتمہ پھر سے ہمیں تصنیف کے مسئلے کی طرف کھینچ لاتا ہے۔ اس طرح کچھ اہم سوال سامنے آتے ہیں جیسے یہ کس کی تاریخ بیان کی جارہی ہے، کس کے نام پر اور کس مقصد کے تحت؟ پھر یہ دیکھنا بھی ضروری ہوتا ہے کہ کون بول رہا ہے یا لکھ رہا ہے، کس لیے اور کس کو لکھ رہا ہے۔ مابعد جدیدی ردّ تشکیل نے ایسے اور بہت سے سوالات کو جنم دیا ہے۔ ان سوالات کو استحضاریت کی موت نے اہمیت اور فروغ عطا کیا ہے۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق دریدا کا سب سے بڑا مسئلہ مرکز شکنی ہے جسے وہ Structurality of Structure کا نام دیتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ فی الاصل کوئی مقصد، اساس، اختتام اور مقام مخاطبے سے باہر موجود نہیں ہے کہ جس کے ذریعے لسانی تصور نما کے کھیل کی مابعد الطبیعیاتی حدود کا تعین کیا جا سکے، یعنی مخاطبہ (Discourse) سے باہر کچھ بھی نہیں نہ کوئی اقتدار کا مرکز ہے اور نہ ہی کوئی ایسا مقام جس کو تفہیم کا نقطۂ آغاز قرار دیا جائے۔ انسان ایک ایسے دائرے میں مقید ہے جس کا کوئی مرکز نہیں۔ یہ ایک ایسا گورکھ دھندا ہے جس سے باہر نکلنے کا راستہ نہیں ملتا۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Culture and Imperialism میں دریدا کو ہدف تنقید بناتے ہوئے لکھا کہ اس کا سٹائل معماتی اور رمزیہ، خود تسکینی پر مبنی ہے اس لیے خبطیت کی حد تک پیچیدہ ہے۔ اس کے فکر میں اُلجھی ہوئی برجستگی ہے جو مابعد الطبیعیاتی غیر موجودگی، عدمیاتی انتہا پسندی اور مکمل خلاء ایسے عوامل سے بھرپور ہے۔ دریدہ نے وجودیاتی الٰہیات اور مابعد الطبیعی موجودیت ایسے نظریات کو زمیں بوس کر دیا اور کہا کہ اختلافات کے نظام سے باہر ماورائی مدلول یا تصور معنی (Signified) کا کوئی وجود نہیں جو کچھ بھی ہے وہ مکالمے اور مخاطبے کے اندر موجود ہے، افتراقات کے نظام کے دائرے میں۔ اس دائرے میں تحریر سے زیادہ تقریر مستند ہے۔

دریدا پر ایک الزام یہ بھی ہے کہ اس کا ردّ ساخت کا نظریہ مکمل طور پر ہیئت پسند (Formalist) ہے۔ اس کا مروّج Episteme کی کلیت کو درہم برہم کرنے کا منصوبہ اور عقل کی Logocentric روایت کے ساتھ مکالمہ کرنے کی خواہش تاریخیت کے تصور کو ردّ کرتی ہے۔ دریدا پر ہیئت پسندی کا الزام کسی حد تک درست ہے۔ تاہم اس کے فارمل ازم کی اہم ترین خصوصیت وہ پُرشکوہ اور ہمہ گیر بصیرت ہے جو کسی زمانے میں ہیگل کی عظمت کا ایک سبب سمجھی جاتی تھی۔ دوسری

لیوتار اور مہابیانیے

ژاں فرانسوا لیوتار مابعد جدیدیت کے اوّلین معماروں میں سے ایک ہے۔ ہیرس کے اس فلسفی کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز کو رد کرتا ہے جسے بورژوائی عقلیت نے فروغ دیا۔ وہ ہیبر ماس کے برعکس کسی بھی قسم کی موافقت و مطابقت کو قبول نہیں کرتا۔ اس کے استدلال کی عمارت اس سوال پر کھڑی ہے کہ کس طرح معاصر معاشرے میں سماجی اور لسانی ہم آہنگی یا مصالحت ممکن نہیں۔ لیوتار نے نطشے کی بجائے کانٹ کے افکار سے بحث سے آغاز کیا۔ بالخصوص کانٹ کی کتاب ''محاکے کا انتقاد'' نے اس کے خیالات کو متاثر کیا۔ اس محاکے کے مطابق عقل کی تین اقسام ہیں: عقل خالص، عقل عملی اور عقل جمالی۔ ہر عقل کا میدان عمل مختلف ہے۔ ایک کو دوسرے پر منطبق نہیں جاسکتا۔

لیوتار نے لکھا ہے کہ ''وہ کانٹ کی تیسری تنقید سے متاثر ہے جو علم کی بیماری سے پاک ہے جس نے ادب اور فطرت کی لامذہبیت کو پھر سے دریافت کیا ہے۔''(9)

اس کتاب کے پس پردہ نطشے کے اثرات بھی اہم ہیں۔ اس کے علاوہ کامیو کے ملحدانہ افکار کی جھلکیاں بھی صاف نظر آتی ہیں۔ اس کا مقصد آرٹ اور فطرت کے غیر تعقلاتی کردار کی بنیاد پر انسان کو قوانین اور اصولوں کی مجرد آفاقیت سے بچانا ہے۔ یہاں ملحوظ خاطر رہے کہ وہ کانٹ کے فلسفے کی نہایت جزوی تشریح کو بروئے کار لا رہا ہے۔ جس میں اختلافات کو تو واشگاف کیا گیا ہے لیکن مشابہات اور متبادلات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ فلسفی وولف گینگ ویلش نے ہمیں متنبہ کیا ہے کہ اس انداز نظر کو نطشے کے تناظر سے خلط ملط نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ سے بھی اس نے انحراف کیا ہے جب وہ کانٹ کے برعکس زبان کی توڑ پھوڑ کر کے اسے بے میل لسانی کھیلوں کے طور پر پیش کرتا ہے۔ ظاہر ہے لسانی کھیلوں کا تصور وٹگن سٹائن کی ایجاد ہے۔ چنانچہ لیوتار کانٹ کے ساتھ ساتھ وٹگن سٹائن کا بھی رہین منت ہے۔ نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے وٹگن سٹائن سے استفادہ اس کے یہاں خاصا سودمند رہا۔ اس نے لسانی کھیلوں کو مجمع الجزائر سے تشبیہ دی ہے جس میں جزیرے ایک دوسرے سے الگ اور خود مختار ہوتے ہیں اور اپنے اپنے نظامیاتی حدود میں زندگی گزارتے ہیں۔ وٹگن سٹائن کے نزدیک اس بات کا کوئی امکان نہیں کہ تمام لسانی کھیل کسی ایک وحدت میں ڈھل سکیں۔ لیوتار نے خود مختار لسانی کھیلوں کے تصور کو قبول کرنے کی توجیہ یہ پیش کی ہے کہ معاشرے میں رابطے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن ان کی بنیاد اندھی حسابی عقل پر

رکھی گئی ہے جسے مملکت کا ظالمانہ سرمایہ داری نظام اپنے زیر انتظام لوگوں کے دبانے کے لیے استعمال کر رہا ہے۔ جب اس قسم کی زبان کا غلبہ ہو تو بامعنی ابلاغ اور اتفاق رائے کی بات لایعنی ہو جاتی ہے۔

اس کی کتاب La Condition Postmodernne 1979ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کا مرکز مابعد جدیدی علم یا لیوتار کے اپنے قول کے مطابق انتہائی ترقی یافتہ معاشروں میں علم کی صورتِ حال ہے۔ اگرچہ اس نے پوسٹ ماڈرنٹی کے سماجی عہد کی صورتِ حال کے بارے میں بھی بحث کی ہے لیکن اس بحث میں کسی خاص نئی بات کا اشارہ نہیں ملتا۔ وہ بیسویں صدی کے اواخر میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کے بارے میں عام طور پر پوسٹ انڈسٹریل سماج کے اس منظر نامے کا اتباع کرتا ہے جس کو ایلین ٹورینی اور ڈینیل بیل اور کچھ دوسرے مفکرین نے اس سے پہلے بیان کر دیا تھا۔ اس منظر نامے کے مطابق اعلیٰ ترین ترقی یافتہ معاشروں میں مادی اشیاء کی پیداوار کی جگہ انفارمیشن ٹیکنالوجی زیادہ اہمیت اختیار کر جائے گی۔ کمپیوٹرائزیشن ہمارے علم پر فیصلہ کن انداز میں اثر انداز ہوگی۔ تاہم یہ واضح نہیں ہے کہ ہمارا علم کس حد تک تبدیل ہو جائے گا۔ لیوتار پیش گوئی کرتا ہے کہ نیا محقق اس چیز کو بہر حال سامنے رکھے گا کہ کیا تحقیق سے حاصل ہونے والا علم کمپیوٹر کی زبان میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ لیوتار کے نزدیک علم اب اطلاعات بیچنے والا ادارہ بن چکا ہے۔ سائنس معروضیت اور دیانتداری کو پسِ پشت ڈال کر طاقتور کے ہاتھ کا ہتھیار بن چکی ہے۔ طاقتور کو مزید طاقتور بنا رہی ہے۔

لیوتار بحث کا نقطۂ آغاز مہابیانیہ کی موت سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے 'میں مابعد جدیدیت کو مہابیانیہ کے بارے بے یقینی کا نام دیتا ہوں'۔ مہابیانیہ سے مراد وہ مفروضہ سچائی ہے جس کو کوئی بھی تہذیبی اکائی ناقابل تردید اور آفاقی حقیقت سمجھ کر ناقابل تردید عقیدے کا درجہ دے دیتی ہے اور پھر اس پر لڑنے مرنے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ اپنے اس عقیدے کو جب بھی خطرے میں دیکھتی ہے تو جنگ و جدال پر اتر آتی ہے۔ تمام توسیع پسند اپنے اپنے عقائد کو حتمی جان کر دنیا بھر میں اقتدار کے پرچم لہرانے کے خواب دیکھتے ہیں۔ اس قسم کی مفروضہ سچائیاں بالعموم تہذیبوں کو معروضی جواز فراہم کرتی ہیں۔

لیوتار وٹگن سٹائن کی 'تحقیقات' (Investigations) سے استفادہ کرتے ہوئے وہ

اصرار کرتا ہے کہ مہا بیانیوں کا یہ دعویٰ کہ وہ مطلق سچائی کو پیش کرتے ہیں صریحاً غلط ہے۔ زندگی مختلف دائروں اور شعبوں میں تقسیم ہے۔ ان دائروں اور شعبوں کے اندر رہ کر ہی حقائق کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ہر شعبے یا دائرے کے اپنے قوانین ہوتے ہیں۔ ان قوانین کا اتباع لازمی ہے ورنہ مثبت اور صائب تفہیم کی ڈوری ہاتھ سے نکل جاتی ہے۔ جب ڈوری ہاتھ میں نہ رہے تو انسان خوف اور عقیدے کی دلدل میں پھنستا چلا جاتا ہے۔ معنی کے کھیل کی تفہیم کو لسانی کھیلوں (Language Games) کی تفہیم سے آسان بنایا جا سکتا ہے۔ لسانی کھیلوں کی ایک خاصی بڑی تعداد ہے۔ لسانی کھیل سے مراد وٹگن سٹائن کے وہ معیاری مخاطبے ہیں جن کو اظہار و زبان کے مختلف ضابطے قرار دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً تعبیری جملے، حکمیہ جملے یا وہ جملے جن کا تعلق فن اداکاری یا قصہ گوئی سے ہے۔ تمام لسانی کھیل مخصوص اصول و ضوابط کے پابند ہوتے ہیں اور ان مخاطبوں کے ذریعے عمل پیرا ہوتے ہیں جو مختلف سماجی ادارے اور پیشے اختیار کرتے ہیں، جن کو لیوتار چھوٹے بیانیے قرار دیتا ہے۔ اس قسم کے بیانیے یا لسانی کھیل ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ رشتے داروں، مختلف جنسوں، بچوں، ہمسائیوں اور اجنبی لوگوں کے بارے میں کیا کچھ کرنا چاہیے۔ ان کے ساتھ کیسا سلوک روا رکھنا چاہیے۔ یہ بیانیہ لسانی کھیل پورے کلچر کا احاطہ کرتے ہیں لیکن چونکہ ان بیانیہ لسانی کھیلوں کی حیثیت محدود ہوتی ہے، انہیں کم تر تاریخی اہمیت دستیاب ہوتی ہے اور ان کا دائرہ کار بھی محدود ہوتا ہے۔ اس لیے بقول لیوتار اس کا کوئی امکان نہیں کہ ان لسانی کھیلوں کو ایک وحدت یا کسی ماورائی مخاطبہ (Metadiscourse) میں ڈھالا جا سکے۔ [10] یوں لیوتار نے مہا بیانیوں/مخاطبوں کے خلاف جو مؤقف اختیار کیا اس کی تشکیل میں وٹگن سٹائن کے لسانی کھیلوں نے اہم کردار ادا کیا۔

سادہ ترین زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مابعد جدیدیت مہا بیانیہ کے بارے میں بے یقینی اور بے اعتقادی کے مؤقف کا اعلامیہ ہے۔ جس نے جدید عہد کے غالب نظریات کو مسترد کرنے کا خاصا مضبوط جواز فراہم کیا ہے۔ جدید عہد کے غالب نظریات سے مراد سائنسی استعماریت، مثالی ریاست اور موضوعیت کے نظریات ہیں کہ جن پر تنقید ان کی ناکامی کے بعد درست ثابت ہو چکی ہے۔ اس قسم کے بلند بانگ دعوے بھی بے بنیاد قرار دیے جا چکے ہیں کہ فطری اور سماجی دنیا کے ہر پہلو تک رسائی سائنس کی عقلی کی دسترس میں ہے۔ سائنس زندگی کے ہر راز کو عیاں کر سکتی ہے۔ لیوتار کے خیال میں اس قسم کے دعوؤں کی حیثیت شرلاک ہومز کی کہانیوں سے کچھ زیادہ نہیں۔

لیوتار کے بقول تمام مہابیانیے جن کا تعلق ترقی، سچ اور انصاف کی ہم گیریت سے ہے عملی طور پر ناکام اور بے نقاب ہو چکے ہیں۔ سائنس بھی لسانی کھیلوں سے تشکیل پائی ہے اور مخصوص قسم کے بیانیوں کو تخلیق کر رہی ہے۔ اس کے باوجود سائنس کا اصرار ہے کہ وہ علم کی اعلیٰ ترین صورت ہے۔[11] اسے حقیقت کے اظہار میں ایک برتر اور ممتاز مقام حاصل ہے جسے چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ایسا کیا جائے تو یہ نا قابلِ معافی جرم ہوگا۔ سائنس نے اپنے ارد گرد ایک ماورائی ہالہ بنا لیا ہے جس کی وہ سختی سے حفاظت کر رہی ہے۔ اس نے دوسرے علوم سے الگ تھلگ ایک برتر دلالتی نظام تشکیل دے لیا ہے جس کے اپنے امتیازی قواعد ہیں اور ان امتیازی قواعد کی بنا پر سائنس خود کو بیانیہ کی حدود سے ماورا سمجھتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر لیوتار کے نزدیک غیر منطقی ہے کیونکہ سائنس بھی اپنا جواز بیانیہ کے بغیر فراہم نہیں کر سکتی۔ سائنسی علم بیانیہ علوم کی مدد کے بغیر افہام سے قاصر ہے اور نہ ہی یہ دوسروں پر واضح کر سکتا ہے کہ اس کے علمی دعوے کہاں تک درست ہیں۔ سائنس نے ماحولیاتی تباہی اور نیوکلیائی و کیمیائی ہتھیاروں کی تیاری میں جو خوفناک کردار ادا کیا ہے اس نے بھی اس کا اعتبار مجروح کر دیا ہے۔ بات یہاں تک جا پہنچی ہے کہ جب سائنسی عقلیت کو ترقی اور خیر کے پراجیکٹ سے منسلک کیا جاتا ہے تو لوگوں کے دل و دماغ میں خطرے کی گھنٹیاں بجنے لگتی ہیں۔ لوگ الامان والحفیظ کی صدائیں بلند کرنے لگتے ہیں۔

لیوتار کی متذکرہ کتاب میں اگرچہ موضوعیت پر براہِ راست بحث نہیں ملتی لیکن ظاہر ہے کہ وہ جن تصورات، تعقلات و نظریات کو ردّ کرتا ہے وہ سب مجموعی طور پر معروضیت (Objectivism) کی پیداوار ہیں اور فیصلہ کن نظریات کی اخلاقیات پر عمل کرتے ہیں اس لیے موضوعیت کا بحث میں در آنا فطری امر ہے۔ موضوعیت کے حوالے سے ہی یہ سوالات جنم لیتے ہیں کہ کون مشاہدہ کرتا ہے؟ کون فیصلہ کرتا ہے اور یہ فیصلے کیوں کیے جاتے ہیں؟ ان سوالات کا تسلی بخش جواب سائنسی جدیدیت سے نہیں ملتا۔ جہاں فیصلے کیے جاتے ہیں، مشاہدات پر حکم لگایا جاتا ہے، اس کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے۔ اس سلسلے میں ہر طرح کا حساب کتاب مفقود ہے جس سے یہ نتیجہ نکالنا چنداں مشکل نہیں کہ عقلیاتی مخاطبے بہر حال اندرونی تضاد کا شکار ہو سکتے ہیں۔

اس نے ''مابعد جدید صورت حال: علم پر ایک رپورٹ'' میں مابعد جدیدیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ موجودہ عہد کی مقتضیات کے مطابق نئی معاشرتی صورت حال کی عکاس

ہے۔ میڈیا اور کمپیوٹر کی اس معاصر دنیا میں ہر چیز بدل چکی ہے۔ جدید میڈیا اور کمپیوٹر کی آمد سے جو سب سے بڑی تبدیلی رونما ہوئی ہے وہ علم کی حیثیت سے متعلق ہے۔ میڈیا سماج میں علم کی حیثیت بھی کمرشل ہو گئی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مستقبل میں ملکوں کے درمیان سرحدوں کی بجائے علم پر جنگ ہوگی۔ مابعد جدید معاشرے میں سماجی علوم کی حیثیت کی وضاحت کے سلسلے میں وہ سائنسی علم اور بیانیہ میں فرق کرتا ہے۔ سائنسی علوم اور بیانیہ طویل عرصہ سے ایک دوسرے سے برسرپیکار ہیں۔ بیانیہ کی اہمیت یہ ہے کہ اس کے ذریعے ہم درست اور غلط کے درمیان فرق کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ بیانیہ دراصل پرانی اسطور اور لوک کہانیوں پر مشتمل ہے۔ قیاس آرائی اور جدلیت پسندی پر مبنی افکار کو بھی بیانیہ کہتے ہر قسم کے معنی کو بیانیہ کی چاردیواری میں تلاش کیا جاتا ہے۔ کلیہ سے جزیہ کا استنتاج کیا جاتا ہے، اس کی ایک مثال ہیگل کا یہ عجیب وغریب بیان ہے کہ عورت کا فطری رجحان اور وجودیاتی جھکاؤ نامعقولیت، جذباتیت، انفعالیت کی طرف ہوتا ہے۔ ناپختہ پن، بے فکری اور متلون مزاجی اس کی فطرت کا حصہ ہے۔ عورت کی وجہ سے تاریخ کی ترقی کا سلسلہ کسی وقت بھی خطرے میں پڑ سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہیگل کا یہ بیان عقلی اور سائنسی لحاظ سے بے بنیاد ہے۔ اسے ہم محض صنفی تعصبات کا شاخسانہ ہی کہہ سکتے ہیں۔

مہابیانیہ سے مراد دنیا کی تفہیم کا کوئی بھی عالمگیر تصور یا نقطۂ نظر ہے۔ جیسے مذاہب میں یہودیت، مسیحیت اور اسلام یا جیسے فلسفے میں افلاطون، ہیگل اور مارکس کے فکری نظام اور اُن کے بنیادی قضایا۔ لیوتار نے لکھا ہے کہ ترقی یافتہ معاشروں کی موجودہ صورت حال مابعد جدید صورت حال ہے جس میں ابلاغیاتی ٹیکنالوجی کے غلبے سے علم کا مقام اور حیثیت بدل گئی ہے۔ اب وہی سائنسی علم درست قرار دیا جائے گا جو عملاً فائدہ رساں ہوگا۔

اس خیال کی وضاحت میں لیوتار کہتا ہے کہ ہم اپنے رُخ کی راستی کا تعین ادب اور فن کی غیر تقلیدی تفہیم سے کر سکتے ہیں جسے وہ پہل قدمی (Avant-garde) کی کوشش سے موسوم کرتا ہے۔ فن میں اسے ارتفاع کا تجربہ کہتے ہیں جس کے نتیجے میں انسان لامحدود اور لامتنہی حقیقت کے احساس سے روشناس ہوتا ہے۔ اسے ہم لابدیت کا تجربہ کہہ سکتے ہیں موت، نیستی، مکتی اور خلاء ایسے تجربات اس برتر تجربے کا حصہ ہوتے ہیں۔ اس تجربے سے گزر کر انسان ناقابل بیان کو بیان کرنے کی استعداد حاصل کرتا ہے اور پھر آرٹ اور فن کے ذریعے اس کی نمائندگی کرتا ہے جس کی

نمائندگی نہیں کی جاسکتی۔

لیوتار کے خیال میں مہابیانیوں کا عہد اختتام کو پہنچ چکا ہے۔ اب یہ چھوٹے چھوٹے بیانیوں (Micro-Narratives) کی مقبولیت کا دور ہے۔ ہم چھوٹے چھوٹے بیانیوں کے سہارے زندگی بسر کررہے ہیں اور مطمئن ہیں۔ مابعد جدید دور کی پہچان سائنسی علوم کی عملی افادیت کا معیار ہے، کونیاتی نظریے اور ہمہ گیر بیانیے نہیں۔

لیوتار کی ساری توجہ جدیدیت پسند سماج کے مابعد صنعتی دور میں داخل ہونے کے نتیجے میں علم کے مقام اور حیثیت (Status) پر مرکوز ہے۔ مابعد جدیدیت ایک طرزِ احساس ہے۔ یہ احساس اور انکشاف کہ زندگی کے اکثر مہابیانیے جن میں سائنسیت اور مارکسیت شامل ہیں تقدیس اور اعتبار سے محروم ہو چکے ہیں۔ اس عہد نے تمام برتر نظریوں کو دریا برد کر دیا ہے، اب ہمارے سامنے نہ کوئی ہمہ گیر سوال ہے اور نہ ہی کسی سوال کا آفاقی حل۔

لیوتار جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے درمیان تاریخی تسلسل کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔ لیکن اس کے باوجود وہ مابعد جدیدیت کو جدیدیت کے اندر پہلے سے موجود ایک طاقتور امکان (Potentiality) قرار دیتا ہے۔ لیوتار کے نزدیک مختلف تحریکوں کو ادوار میں تقسیم کرنا ایک ایسا فکری مغالطہ ہے جو جدیدیت کے عہد سے چلا آرہا ہے۔

فوکو اور عقلیت کا عقلی انتقاد

مائیکل فوکو نے اپنے کام کا آغاز ہمہ گیر سچائیوں سے اِنکار اور طاقت کے خلاف بغاوت سے کیا اور اسے خود مرکزیت پر ختم کیا۔ وہ مابعد جدید علمیات کی تشکیلِ نو کے سلسلے میں تمام کوششوں کو ایک استہزائیہ مسکراہٹ کے ساتھ رد کر دیتا ہے۔ اس کے باوجود کچھ دلائل ان کوششوں کے حق میں فراہم کیے جاسکتے ہیں کیونکہ جب وہ طاقت اور سماجی سچائیوں کی تنقید کرتا ہے تو اس کے اِنتقاد کے جلو میں علم کی جزئی صورتوں کی تنقید بھی برآمد ہوتی ہے۔ علمیات کی تعریف کرتے ہوئے اگر علم کی مابعد طبعی معروضیت کو نظرانداز کر دیا جائے اور اسے محض علم کے انتقاد کے طور پر لیا جائے تو علم کی تعریف بامعنی انداز میں کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ فوکو تاریخی اور سماجی انساب کی صورت حال کے دائرے میں رہ کر علم، عقلیت اور صداقت کی شرائط کا تعین کرتا ہے۔ اس کے سامنے سوال یہ ہے کہ عقل کی تاریخ اور تعریف کیا ہے۔ جواب میں وہ اوڈورنو اور ہورکہمر کی تنقیدی تھیوری سے استفادہ

کرتے ہوئے جس نقطہ نظر کو پیش کرتا ہے اسے عقلیت کی عقلی تنقید کا نام دیتا ہے۔ (12)

اگرچہ فوکو نے گاہے بگاہے Neologism کو استعمال کیا ہے لیکن بالعموم اس کی زبان میں تخلیقی اپج اور کشش موجود ہوتی ہے۔ اس کے ذخیرہ الفاظ کا معیار خاصا بلند ہے۔ ہیبر ماس کی طرح وہ بھی کسی واحد تھیوری کو مدار نہیں بناتا۔ فوکو اس تصور کا بانی ہے کہ مصنف جب اپنی تصنیف مکمل کرلیتا ہے تو اس کا تصنیف کے ساتھ کوئی رشتہ باقی نہیں رہتا۔ گویا اسے اپنی تحریر کی تشریح کا حق حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی پیش کردہ تشریح کو کسی دوسری تشریح پر فوقیت دی جا سکتی ہے۔

فوکو موضوع اور اس کے داخلی جوہر سے انکار کرتا نظر آتا ہے۔ وہ عوامی نفس اور ذاتی نفس یا آتما کے درمیان فرق کو غلط سمجھتا ہے یا کم از کم غیر متعلق۔ وہ فرد کے باطنی شعور اور داخلیت کے تصور کو نہیں مانتا۔ اس کے خیال میں موضوع کو انفرادی شعور میں تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ کچھ مشقیں اور تکنیکی اصول ہیں جو نفس کی تعبیر کرتے ہیں۔ نفس کی تمام تعریفیں سیاسی اور سماجی تعلقات کے اس دائرے میں تشکیل پاتی ہیں جس کے اندر ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ نفس انسانی یوں سیاسی ہے اور معروضی طاقتی زائچوں سے جڑا ہوا بھی۔

فوکو نہایت واضح انداز میں ان طاقتوں کی نشاندہی کرتا ہے جن کی بنیاد پر جدید معاشرے کی تشکیل ہوئی تھی۔ اس سلسلے میں اس نے Episteme میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کی نشاندہی سے آغاز کیا ہے۔ وہ ان تبدیلیوں کا تنقیدی جائزہ پیش کرتا ہے جو کلاسیکی عہد سے جدید عہد تک برسر عمل رہی ہیں۔ فوکو ہیگل کا مخالف اور نطشے کا پرستار ہے اور وہ نطشے کے اتباع میں تاریخ کے سائنسی اور غائی ارتقا کا قائل نہیں اور نہ ہی وہ تاریخ کے کسی معروضی تصور کو قبول کرتا ہے۔ اس نے ہیگل کے تصوراتی جوہریت کے مسلسل اظہار کے نظریے اور تاریخ کے مابعد الطبیعیاتی تصور کو رد کیا ہے جس کے مطابق تاریخ ایک متعین منزل کی طرف گامزن ہے۔ وہ کامٹے اور مارکس کے مستقیمی، اجتماعی یا متضاد عملیوں کو بھی مسترد کرتا ہے جو مسلسل برتر تصور زندگی پر منتج ہونے کا دعوے دار ہیں۔ فوکو نے The Order of Discourse میں کسی لگی لپٹی کے بغیر ترقی کے عقلی اور مثبت ارتقا کے تصور کی مخالفت کی ہے۔ اس نے ہیگل کے مثالی لزومت کے تحت حقیقت مطلق کے مسلسل انکشاف کے نظریے کو بھی ٹھکرا دیا ہے۔ تاریخ اس کے نزدیک عدم تسلسل، انتشار اور اتفاقی حادثات

کا نتیجہ ہے کسی غائی منصوبے یا ترقی کے کسی میکانکی تسلسل کا شاخسانہ نہیں۔[13] تاریخ کا وتیرہ ہے
کہ جہاں بہت سے واقعات کو بیان کرتی ہے وہاں بہت سے متعلقہ حقائق کو نظر انداز یا ہڑپ کر
جاتی ہے۔ اس غلط کاری کے پیش نظر مابعد جدیدیت نے فیصلہ دے دیا ہے کہ تاریخ میں معروضی
سچائی کا کوئی وجود نہیں۔[14] تاریخ کو اب Paradox of the Liar کے تحت دیکھا جا رہا ہے۔
اگر کوئی مؤرخ کسی مخصوص عہد سے متعلق واقعات و حالات کے بارے میں لکھتا ہے تو اپنے تعصبات
اور سیاسی اغراض کی بنیاد پر بہت کچھ صرف نظر بھی کر دیتا ہے۔ فوکو کے نزدیک علم کی آرکیالوجی کا کام
یہی ہے کہ وہ ان گرہوں کو بہ طریق احسن کھول دے جن کو مؤرخین نے نہایت عیاری اور مضبوطی سے
لگایا ہے۔ فوکو دراصل تاریخ کے بنیادیاتی (Foundational) اور جوہری تصور کے خلاف ہے جس
کے مطابق تاریخ واقعات کے ایک پُرشکوہ مقصدی اور عروجی تسلسل کا نام ہے۔ اصل تاریخ فوکو کے
نزدیک وہ ہے جو لاتعداد گم شدہ واقعات کے درمیان ہمارے وجود کی تصدیق کرتی ہے۔ کسی
امتیازی سنگ میل یا برتر حوالے کے بغیر۔ کارآمد تاریخ اپنے وژن کو ان چیزوں تک محدود رکھتی ہے
جو اس کے قریب تر ہیں، یہ زوال کے زمانوں کو کھود نکالتی ہے۔ لطشے کے انداز میں وہ انکار کرتا ہے کہ
تاریخ کوئی منظم اور رواں دواں جشن عیش و طرب (Carnaval) ہے۔[15]

اپنی کتاب Archeology of Knowledge میں فوکو نے استدلال کیا ہے کہ کسی
بھی عہد کی تاریخ کا تجزیہ اُس عہد کے دائرے میں رہ کر ہی ممکن ہے۔ مثلاً قرون وسطیٰ کی تاریخ
کے کسی متن (Text) کو جدید سیاق سباق میں رکھ کر پیش کرنا ایک مہمل فعل ہے۔ فوکو تو ایک عہد
کے اندر موجود دو معاشروں کے تقابلی جائزے کا بھی مخالف ہے اور ان معروضی معیارات کو بھی
شدت سے رد کرتا ہے جو ایک معاشرے کو دوسرے معاشرے سے برتر ثابت کرنے کے لیے
بروئے کار لائے جاتے ہیں۔ وہ صداقت کے تکبّر کی ملامت کرتا ہے اور تکثیریت کا اس لیے قائل
ہے کہ اس طرح ہم علمیات اور صداقت کو مقتدر طبقوں کے معاشی مفادات اور سیاسی اغراض سے
الگ کر سکتے ہیں۔ فوکو کے نزدیک علم کی تمام صورتوں اور عقلیت کے تمام تصورات کا جواز اور
استناد تاریخ کے متن یا ثقافت کے سیاق و سباق تک محدود ہے۔ مراد یہ کہ علم کے کسی بھی کلیدی تعقل
یا نظریے کو حتمیت حاصل ہے نہ دوسرے نظریات پر تفوق۔ حتمیت اور تفوق طاقت کی سیاست کے
ایجاد کردہ الفاظ ہیں جنہیں طاقت ور طبقے ہمیشہ بروئے کار لاتے رہے ہیں۔

ہیبر ماس کی طرح فو کو بھی نفسیاتی تجزیے کا دلدادہ ہے۔ اس کے نزدیک دیے گئے مکالموں اور مخاطبوں کا نفسیاتی تجزیہ حقیقت تک رسائی کے لیے لازمی ہے۔ نفسیاتی تجزیہ لاشعور کو بولنے پر آمادہ کرتا ہے۔ اس کے خیال میں تصورات کی گہرائی میں اُترنے کی ضرورت ہے تاکہ شعور کے ذریعے لاشعور کے اس منطقے تک رسائی ممکن ہو جہاں حتمیت اور استحضاریت باہم گھل مل جاتے ہیں۔ فو کو نے محولہ کتاب کا مقصد تخلیق بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اصل مسئلہ سماج اور لوگوں کو ان پابندیوں سے نجات دلانا ہے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کابوس بن چکی ہیں۔ ان تکلیف دہ پابندیوں سے نجات کا راستہ علم کی آرکیالوجی میں پنہاں ہے۔ بس تھوڑی سی محنت سے ہم گہرائی میں اُتر کر ان تصورات کو تلاش کر سکتے ہیں جن کو مقتدر معاشرتی اقدار نے جبری طور پر خاموش کرادیا ہے۔ ان گمشدہ تصورات کی بازیافت سے ان اصولوں کی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو علم کی حد بندی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ گویا ہم تجزیہ وتنقید کے ذریعے علم کو ناجائز عائد شدہ پابندیوں سے نجات دلا سکتے ہیں۔

شاعری کے بارے میں فو کو امریکی محققین کی اس عادت کا سخت مخالف ہے جس کے تحت وہ تحقیق سے پہلے کسی واحد موضوع (Theme) کی حدود اور تضمن کو متعین کر لیتے ہیں اور پھر اس کے بارے میں ادبی تاریخ کے ادھر ادھر بکھرے ہوئے اور مختلف النوع حالات و واقعات کو باہم جوڑ کر نتائج اخذ کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ فو کو کا طریقِ کار یہ ہے کہ وہ مصنف یا موضوع کو ان ضابطوں کے نظام میں واپس تحلیل (Dissolve) کر دیتا ہے جو اسے بطور شاعر کام کرنے کا موقع دیتے ہیں۔ عملی لحاظ سے یہ طریق کار متون کی فہرست کو سامنے لاتا ہے اور اس کے ذریعے ہم مصنفین کی بجائے رشتوں کی اُس فہرست تک رسائی حاصل کرتے ہیں جو چھوٹی چھوٹی آوازوں کو کسی بڑی آواز میں ضم کر دیتی ہے۔ اس قسم کی تاریخی سمت بندی کے طریق کار کا نتیجہ افتراقات اور تسلسل پر ارتکاز ہے اور پھر چونکہ ''لٹریری سیلف'' ایک ترکیب کے طور پر بہت سے شگافوں، غلطیوں اور غیر متجانس سطحوں کا اجتماع ہوتا ہے۔ اس لیے لٹریری سیلف کو غلبے کے خطرناک کھیل کی پیداوار سمجھنا ضروری ہے۔ اس کھیل کے بہت سے عوامل بالکل غیر ادبی ہوتے ہیں۔ لٹریری سیلف کے اندر اترنے والے راستے کی تلاش کا مقصد بنیادوں کی تلاش نہیں بلکہ اس کا مطلب پہلے سے تعمیر شدہ اور غیر متحرک عوامل کو اُلٹ پلٹ کر رکھ دینا ہے۔ اور اُس حقیقت کو حصوں بخروں میں بانٹ

دینا ہے جو قبل ازاں واحد اور یک جان سمجھی گئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس طریق کار کا مقصد پہلے سے ادبی ذات میں مستحکم اور باہم مربوط تصورات وحقائق کے تبائن کو واشگاف کرنا ہے۔

فوکو کے طریقِ کار کا دوسرا حصہ نطشے کے ظہور ونمود (Emergence) کے نظریے کا شاخسانہ ہے۔ ایمرجنس (Emergence) کا مطلب ہے "لمحہ طلوع"۔ جس طرح کسی خلل کے بغیر تسلسل کی تلاش غلط ہے اسی طرح نمود کو تاریخی ارتقا کی حتمی حد سمجھنے سے پرہیز کرنا بھی ضروری ہے۔ ظہور ونمود کا نظریہ طاقت اور غلبے کے حصول کا نظریہ ہے۔ یہ نظریہ اس تبدیلی اور انقلاب کے لمحے کا داعی ہے جب قوت سے بھرپور طاقتیں اطراف سے یکجا ہو کر مرکز کی طرف لپکتی ہیں۔ اس انقلاب کا کوئی ایک شخص ذمہ دار نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی اسے اپنے لیے شکوہ کا باعث قرار دے سکتا ہے۔ اس انقلاب کے اردگرد جذبات کا ہالہ بنا کر یہ کہنا کہ اس انقلاب نے آزادیٔ اظہار کے مواقع فراہم کر دیے ہیں، عمل ناجائز کے ذیل میں آتا ہے۔ انقلابی نعرہ باز اسی انداز کی جذباتیت کے زیر اثر نئے عہد کا مینی فیسٹو تحریر کرتے ہیں۔ ان کی منشور زدہ تحریروں کو حکمت عملی کا شاہکار کہا جا سکتا ہے۔ انسانوں نے ہمیشہ ہر قسم کے تشدد اور استحصال کو ضابطوں کے ایک مربوط نظام کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ ظلم اور جرم کو قانونی جواز فراہم کیا جا سکے۔ اس جواز کو حاصل کرنے کے بعد طاقتور افراد، گروہ اور ملک غلبہ پانے کی کوششوں میں لگ جاتے ہیں۔ فوکو نطشے سے روایت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ظہور یا طلوع بنیادی طور پر ان حالات کے خلاف جاری جنگ ہے جو جوہری طور پر اور ایک تسلسل کے ساتھ انسان کو غیر موافق حالات کا شکار رکھتے ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جدید شعری انقلاب بپا کرنے کا مطلب غالب شعری طرز احساس اور ان ضابطوں پر تصرف ہے جنھیں شاعر، پروفیسر، صحافی، ناشرین، رسائل اور مدیران کے ادارے مل کر انتہائی دقیق اور پُر اسرار انداز میں تشکیل دیتے ہیں۔ یہ لوگ ادبی منشور تحریر کرتے ہیں، شعریات کے نت نئے نظریے تشکیل دیتے ہیں اور پھر ادب کے زوال پر بحثیں کرتے کرتے ذرائع ابلاغ کے مراکز پر قابض ہو جاتے ہیں۔ مقصد یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ شاعری کو صداقت اور حقیقت کی طرف لے جایا جا رہا ہے۔ "فوکو نے ظہور وطلوع" کی تھیوری کو اس طرح بیان کیا ہے:

"اصول وضوابط اپنی ذات میں خالی اور نامکمل ہوتے ہیں۔ چونکہ غیر شخصی اور مجرد ہوتے ہیں اس لیے ان کو کسی بھی مقصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ تاریخ کی فتوحات ان لوگوں کا حصہ ہوتی

ہیں جو ان قوانین پر حاوی ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں اور ان لوگوں کی جگہ لینے کے قابل ہوتے ہیں جنھوں نے ابتداً ان قوانین کو استعمال کیا ہوتا ہے۔ وہ بھیس بدل کر ان میں ردّ و بدل کرتے ہیں۔ ان میں حسب خواہش مطالب داخل کرتے ہیں اور پھر ان مطالب کو ان لوگوں کے خلاف استعمال کرتے ہیں جنھوں نے ابتداً ان کو قبول کیا ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ میکانکی نظام کو وہ اس طرح بروئے کار لاتے ہیں کہ یہ ضوابط ان کی مطلب براری کے لیے کام دیں اور پھر بالآخر وہ ان خود ساختہ اصولوں کے ذریعے مخالفین پر دھاک بٹھانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔''

اس طرح ظہور و نمود کے تصورات نہ صرف مطلب براری بلکہ غلبہ سازی کی کوششوں کا نام ہے جسے ضوابط اور معنی سازی کے سلسلے مزید کمک فراہم کرتے ہیں۔ روایتی تاریخ کے اُصول و ضوابط بھی اسی سلسلے کی کڑی ہوا کرتے ہیں۔ تاریخ واقعات کو ایک مثالی تسلسل میں رکھ کر پیش کرتی ہے۔ لازمی واقعات کو ترتیب دیتی اور ایک نئی دلکش کہانی بنا کر سامنے لے آتی ہے، چیزوں کو معانی کی لڑی میں پرو کر منظم اور مدون صورت دے کر۔ فوکو اس طریق واردات کو نہیں مانتا۔ وہ عملی تاریخ کا قائل ہے۔ عدم تسلسل کی اہمیت کو اجاگر کرتا ہے اور ''ظہور و طلوع'' کے لمحے اور Eruption کا تحفظ چاہتا ہے۔ عملی تاریخ میں موجود قوتوں کے باہمی تعلقات درہم برہم ہوتے رہتے ہیں۔ طاقت پر غاصبانہ قبضہ مجموعۂ الفاظ کی ترتیب کو بدل دیتا ہے اور یوں الفاظ کی ایک نئی ترتیب ان لوگوں کے خلاف بروئے کار آتی ہے جو اس مجموعہ الفاظ کو پہلے اپنے غلبے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ فوکو ان حقائق کو واشگاف کرتا ہے جنھیں سماجی شعور سے خارج کر دیا گیا یا جنھیں تاریخ کے تسلسل کے دوران دبا دیا گیا۔ فوکو کے نزدیک تاریخ اس طرح ایک ایسی ساخت ہے جس میں سے ہر اس چیز کو نکال باہر کیا جاتا ہے جس کی اجازت Episteme نہیں دیتی یا جو معاشرے کی شناخت کو مجروح کر سکتی ہے۔ (16)

فوکو مغربی سماج کا معنی خیز نقاد ہے۔ وہ نشاۃ ثانیہ کے دور کے تخلیق کردہ فرد کے سبجیکٹ کو تنقید کا نشانہ بناتا ہے جسے اِس خودی کا شعور حاصل ہوا کہ وہ ایک فاعلِ خود مختار ہے اور بذات خود معنی کا سرچشمہ ہے، جو اپنے فیصلے آپ کرتا ہے اور ایک ایسی فطری اکائی ہے جو تاریخی اور ثقافتی حالات سے الگ تھلگ حقیقت ہے۔ اس سے وہ رومانی نظریہ برآمد ہوا جس نے یہ احساس فراہم کیا کہ انسان مذہب، آرٹ اور فلسفے کے ذریعے قبل تجربی سچ کی سطح تک رسائی پا سکتا ہے۔ فوکو

انسان کے اس تصور کو جدیدیت کی پیداوار قرار دیتا ہے۔ وہ فرد کی داخلیت کا منکر ہے اور ذات کی
پرائیویٹ اور پبلک تقسیم کو لایعنی قرار دیتا ہے۔ فوکو سبجیکٹ کے داخلی جوہر کا بھی انکار کرتا ہے۔ اس
کے نزدیک سبجیکٹ کو انفرادی شعور میں ڈھالنے کی بات بھی درست نہیں۔ سبجیکٹ کی ذات سماجی
رشتوں سے بنتی ہے۔ کچھ مہارتیں اور تیکنیکس ہوتی ہیں جن سے ذات تشکیل پاتی ہے۔ لہٰذا فوکو کے
نزدیک ذات (Self) کی تعریف صرف سماجی سیاق وسباق میں ہی ممکن ہے۔ سماج (جس میں ہم
زندہ ہوتے ہیں) کے اندر ذات کی حیثیت سیاسی ہے اور اس کا علم طاقت سے منسلک ہے۔[17]
وہ لکھتا ہے ''جدید انسان عارضی اور بے ثبات (Ephemeral) ہے۔'' فوکو کے نظریہ Self کی باز
گشت رسل ڈبلیو بیلک کی کتاب Collecting in a Consumer Society 2001 میں کچھ
اس طرح ملتی ہے۔ سبجیکٹ کو جدیدیت کی پیداوار قرار دیتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ آپ
بیتیاں لکھنے کے روز افزوں رجحان، خاندانوں کے پھیلاؤ اور اپنے بنائے ہوئے پورٹریٹوں اور
آئینوں کی مقبولیت، شخصیت کے تصور کی نشو ونما، بنچوں کی جگہ اظہار ذات کرتی کرسیوں کا ستعمال،
گھروں میں پرائیویٹ اور مخصوص حصوں کا تصور، بہت زیادہ دروں بیں ڈراموں، اور ادبی تحریروں
اور تجزیہ نفسی کا طریقِ کاران سب نے باہم مل کر انفرادی ذات کا تصور تخلیق کیا۔[18] پاپولر کلچر نے
بھی اس کو تقویت فراہم کی۔ مثلاً اکثر فلموں میں ارادے کی فتح، فرد کی اجتماع کے خلاف جدوجہد اور اپنی
ذات سے انصاف ایسے تصورات کو مرکزیت حاصل رہی ہے۔ اس طرح اس موضوعیت کو پیدا کیا
گیا ہے جس کی پرستش بیسویں صدی میں اپنے عروج پر تھی۔

فوکو کا خیال ہے کہ جدید انسان کا یہ تصور جلد منظر سے ہٹ جائے گا۔ اس نے لکھا ہے
کہ پہلے ہم انسان ہوا کرتے تھے آدمی ہوئے بغیر اور اب آدمی ہو جائیں گے انسانیت کے بغیر۔
تسلی بخش اور تسکین دہ بات یہ ہے کہ انسان قریبی زمانے کی ایجاد ہے، ایک ایسی ہستی جو محض دو تین
صدیاں پرانی ہے۔ اسے ہم محض اجتماعی تاریخ میں صرف ایک سطر کا اضافہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ سطر بھی
جلد ہی منظر سے ہٹ جائے گی اور اس کی جگہ کوئی نئی صورت یا ہیئت ظہور میں آجائے گی۔

جینکس اور جمالیات کا کثیر ثقافتی تصور

چارلس جینکس کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے مابعد جدیدیت کے فروغ میں
قابل قدر حصہ لیا۔ اس کا تعلق آرکی ٹیکچر کے شعبے سے ہے۔ اس کی کتابیں ''مابعد جدید آرکی ٹیکچر کی

زبان'' اور ''مابعد جدیدیت کیا ہے۔'' اس سلسلے میں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں۔ اس نے بحث کا آغاز مابعد جدید آرکی ٹیکچر کی تشریح سے کیا تھا۔ جینکس جدید عہد کی تعمیرات کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ تعمیرات اشرافیائی طرزِ زیست کی آئینہ دار ہیں۔ جدیدیت پسند عہد کے ماہرینِ تعمیرات کا مقصد عمارات کو ابہام اور تضمن (Conotation) سے الگ کرنا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کسی بھی تعمیراتی منصوبے کا جدیدیت کے پُرشکوہ دعوؤں سے باہر تلازموں سے کوئی تعلق نہیں۔ جینکس اس نقطۂ نظر کو جدیدیت کا Univalent آئیڈیل قرار دیتا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ عمارات کو صرف یک معنی ہونا چاہیے۔ مثلاً وہ عمارات جن کا سٹائل بین الاقوامی طور پر یکساں ہوتا ہے کی تعمیر ایک سادہ سے جیومیٹریکل فارمولے کی تکرار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدیدیت کے زیرِ اثر بنائی جانے والی اکثر عمارات دنیا کے ہر ملک میں ایک جیسی ہوتی ہیں۔ بقول اکبر ایس احمد ان عمارات کو اُٹھا کر کسی بھی دوسرے ملک میں لے جا کر نصب کر دیں تو وہ نئے ماحول میں اجنبی معلوم نہیں ہوں گی۔ (19) کیونکہ اس قسم کی عمارتوں کی اپنی کوئی خاص پہچان یا شباہت نہیں ہوتی۔ ان عمارتوں کے ساتھ ایک مسئلہ یہ بھی ہوتا ہے کہ یہ اپنے مکینوں کو فرحت اور انبساط فراہم کرنے سے قاصر ہوتی ہیں۔ ان پر بس یکسانیت اور عمومی شکوہ کی فضا طاری ہوتی ہے۔ یہاں ان پُرتعیش محلات کو استثنا حاصل ہے جو بورژوا اُمراء اور جاگیرداروں نے خاص طور پر اپنے لیے ڈیزائن کروائی تھیں۔

جینکس جدیدیت کے دعوؤں کے برعکس ایسے فنِ تعمیر کا حامی ہے جو متنوع اور کثیر المعانی (Multivalent) ہو۔ مابعد جدید عمارات کی تعمیر کے وقت یہ خاص طور پر خیال رکھا جاتا ہے کہ ان کی بہت سی تشریحات ممکن ہوں۔ چنانچہ ان تعمیرات میں ماضی کی یادوں اور نئے رجحانات کو بیک وقت سامنے رکھا جاتا ہے۔ مابعد جدید عمارات سٹیل بیم کے بین الاقوامی فارمولوں سے ہٹ کر بنائی جا رہی ہیں، اس لیے عوام اور اشرافیہ کے لیے یکساں دلچسپی کا باعث ہیں۔ ان میں تلازمات اور تعلقات کو اہمیت دی جاتی ہے۔ ثقافت کے لوازمات کا خیال رکھا جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت نے فنِ تعمیر میں یکسانیت اور خالص پن کے تصور کو رد کر کے وسیع ثقافتی پس منظر کو منعکس کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ بڑے پیمانے پر ابلاغ اور معنی کے مسائل کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ ماضی اور حال کو آپس میں ضم کیا ہے۔ اس طرح مختلف اور متنوع تلازمات کے استعمال سے لوگوں کی حسِ لطافت کی

تسکین کا سامان فراہم ہوا ہے۔

مابعد جدید عمارات مختلف بصری طریقوں، زبانوں اور ضابطوں کے باہم تال میل سے تعمیر ہوتی ہیں اور مقامی روایات، عوامی ثقافت، بین الاقوامی جدیدیت اور اعلیٰ ٹیکنالوجی ایسے ذرائع کی شراکت کار کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ تاہم یاد رہے کہ ان عناصر میں سے کوئی ایک عنصر بھی غالب حیثیت اختیار نہیں کر پاتا۔ جینکس کی دلیل یہ ہے کہ اس طریقۂ کار کے اتباع سے کثیر المعانی فن تعمیر وجود میں آتا ہے جو مندرجہ بالا عناصر کی آمیزش سے وسیع تر سطح پر مرکز نگاہ بن جاتا ہے۔ ایک ناموزوں اور ناہموار قسم کے حسن کی ایک صورت تشکیل پاتی ہے جس میں قوت، ابہام اور متضاد معنی کا معتد بہ عمل دخل ہوتا ہے۔ مابعد جدید فن تعمیر مختلف سماجی گروہوں کے مزاج، ذوق اور تقاضوں کے مطابق عمارات کے آفادی اور ذوقی پہلوؤں کو ظہور میں لاتا ہے۔ اس قسم کی عمارات کی کشش متنوع انداز میں منکشف ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ لوگ ان عمارات کو توجہ کا مرکز بناتے ہیں۔ وہ لوگ بھی جو فن تعمیر کو سمجھتے ہیں ان عمارات سے خوب متاثر ہوتے ہیں اور اپنے اپنے تجربے اور علم کی روشنی میں ان عمارات کا ادراک کرتے ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ مابعد جدید فن تعمیر جمہوری انداز میں مختلف دلچسپیوں اور تصورات کی تسکین کرتا ہے اور اس حقیقت کی بھی تصدیق کرتا ہے کہ ہم کثرتی اور بین الاقوامی ثقافتی انتخاب کی متنوع دنیا میں زندہ ہیں نہ کہ ہمہ وقت سر پر معلق یکسانیت کی دنیا میں۔

بعض لوگ مابعد جدیدیت پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ لازمی طور پر ہمارے عہد کے قدامت پسندوں کا چھوڑا ہوا شگوفہ اور ماضی کی بازگشت کی ایک صورت ہے۔ جینکس کا دعویٰ ہے کہ مابعد جدیدیت واپسی کے عمل کی بجائے انقلابی انتخابیت کی علمبردار ہے جو ماضی اور حال کے درمیان مکالمے میں فعال انداز میں حصہ لیتی ہے۔ ماضی یقیناً حال پر اثر انداز ہوتا ہے اور اسے اثر انداز ہونا بھی چاہیے۔ جینکس کے نزدیک یہ تصور غلط ہے کہ جمالیات کی کچھ ابدی اور آفاقی صداقتیں ہیں جن کو جاننا اور سیکھنا ہم سب کا فرض ہے۔[20] اس قسم کی تصورات کو مراعات یافتہ سماجی گروہوں نے علم کے ایک مخصوص شعبہ میں منصوبہ بندی کے ساتھ رواج دیا ہے۔ طہارت، ترقی اور حسن کے تصورات ہرگز غیر جانبدار نہیں ہیں۔ ان تصورات کو مراعات یافتہ طبقات اپنے تاریخی، سماجی اور سیاسی مقاصد کو چھپانے اور طاقت کے ذرائع پر تفوق قائم رکھنے کے لیے استعمال

کرتا ہے۔

جینکس جدیدیت کے آخری عہد کے فنکاروں اور ادیبوں کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ جیمز جوائس، سیموئیل بیکٹ اور ژاں ژینے جیسے ادیب اور جان کیج جیسے موسیقار دراصل جدیدیت کے آخری عہد کے نمائندہ تھے۔ جدیدیت کے اس آخری دور کو زیادہ سے زیادہ High Modernity کا عہد کہا جا سکتا ہے۔ ان کی فکر اور تخلیقات کے سوتے جدیدیت کے بنیادی اُصولوں سے پھوٹتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ انہوں نے ان اصولوں کی تشریح مختلف انداز میں کی۔ اس لیے انہیں مابعد جدید فنکاروں کی فہرست میں شامل کرنا درست نہیں۔

جینکس مابعد جدیدیت کی تعریف ''ڈبل کوڈ'' کے تصور کے ذریعے کرتا ہے۔ ڈبل کوڈ سے مراد جدید طریقۂ کار کے ساتھ کسی دوسری شے کا ملاپ ہے تاکہ کسی بھی نمونہ تعمیر کا ابلاغ آرکی ٹیکچر کے ماہرین کے ساتھ ساتھ عام لوگ بھی کر سکیں۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ مابعد جدید عمارت کے متعلق کہتا ہے کہ ایک مخصوص مابعد جدیدی عمارت انتخابی عمل کے ذریعے ڈبل کوڈنگ تخلیق کرتی ہے۔ مراد یہ کہ اس قسم کی عمارت دو مختلف ادوار کے دو الگ الگ زاویوں کا سنگھم ہوتی ہے جس میں ابہام اور تضادات خاصے نمایاں ہوتے ہیں۔ جینکس نے کلاسیکیت کی طرف رجوع کر کے ڈبل کوڈنگ کا جو امتزاجی تصور پیش کیا ہے، وہ بنیادی طور پر مابعد جدیدیت کے دوسرے آرکی ٹیکچرل نظریہ سازوں کے افکار سے زیادہ بااثر اور پُرکشش ہے۔

جیمی سن: کثیر قومی سرمایہ داریت کی منطق

جیمی سن امریکی ادبی نقاد اور ثقافتی نظریہ ساز ہے۔ وہ مابعد جدیدیت کے اہم مفکرین میں سے ایک ہے۔ مابعد جدیدیت کی تعریف کے سلسلے میں وہ لیوتار سے اختلاف کرتا ہے۔ جیمی سن کے مطابق مابعد جدید دور میں مہابیانیہ معدوم نہیں ہوا۔ اب یہ پس پا ہو کر ہمارے اجتماعی لاشعور کا حصہ بن گیا ہے۔ یوں سمجھیں کہ یہ موجود ہے مگر اسے دبا دیا گیا ہے۔ جیمی سن کے مطابق یہ دبا ہوا مہابیانیہ اب ہمارا سیاسی لاشعور ہے۔ اس طرح لیوتار کے برعکس جیمی سن کا خیال ہے کہ مہابیانیہ مابعد جدید دور میں کسی نہ کسی انداز میں زندہ رہے گا۔ البتہ وہ لیوتار سے اس بات پر متفق ہے کہ مابعد جدید سماج اور ثقافت مختلف الاوضاع ہیں اور تکثیریت کے قائل ہیں۔

اگرچہ جیمی سن کسی حد تک مابعد جدیدی ثقافت کے بعض متحرک اور نکتہ آفریں خصائص

سے خاصا متاثر اور پر جوش نظر آتا ہے لیکن اس کلچر کے تصنع اور سطحی پن پر وہ پریشانی کا اظہار بھی کرتا ہے۔ آرکی ٹیکچر، ادب، موسیقی، وڈیوز، سینما گھر جو ہمارے عہد کی نمائندگی کرتے ہیں اُس کے نزدیک سب خالی نشانات ہیں جو بے معنی اتصالات کی صورت میں یکجا ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان خیالات کا اظہار اس نے Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism میں کیا ہے۔ جیمی سن ہر جگہ اثرات کی عمومی ٹوٹ پھوٹ کو دیکھتا ہے جس سے اس کی مراد تاریخی شعور کے کھو جانے کا احساس ہے۔ ہر چیز اب کم وزن ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اب ہم ایک خطرناک ''مسلسل موجود'' میں رہ رہے ہیں جس کے نتیجے میں معاشرہ اپنے ماضی کو جاننے کی صلاحیت سے بے بہرہ ہو چکا ہے۔ مقبول اور عمیق معانی کی جگہ سطحیت نے لے لی ہے، گہرائی مفقود ہے۔ عمق سے محروم سطحیں بین الاقوامی میڈیا کے بے مرکز میدان میں ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کھیل تماشہ کر رہی ہیں۔

جیمی سن کا ایک مضمون ''مابعد جدیدیت یا کثیر قومی سرمایہ داریت کی منطق'' اس کے نظریات کی وضاحت کے سلسلے میں بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ اس مضمون میں وہ ڈینیل بیل کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتا کہ مابعد جدیدیت کا تعلق پوسٹ انڈسٹریل دور سے ہے۔ اس کے نزدیک مابعد جدیدیت ہمہ قومی (Corporate) سرمایہ داریت کا شاخسانہ ہے۔

جیمی سن نے مابعد جدیدیت اور تاریخی ادوار کے تعلق پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں وہ مارکسی مفکر اور ماہر اقتصادیات ارنسٹ مینڈل کی کتاب ''کثیر قومی سرمایہ داریت'' سے خاصا متاثر نظر آتا ہے۔ جیمی سن نے سرمایہ داریت کے تین ادوار کو تین تحریکوں سے جوڑا ہے۔

پہلا دور 1700ء سے 1850ء پر مشتمل ہے۔ مارکیٹ سرمایہ داریت کے دور میں صنعتی سرمایہ زیادہ تر قومی مارکیٹوں میں جمع ہوتا رہتا تھا۔ دوسرا دور اجارہ دار سرمایہ داریت کا دور ہے۔ اس دور میں سامراجیت کو عروج حاصل ہوا۔ قومی منڈیوں کی توسیع عالمی منڈیوں کی شکل میں سامنے آئی۔ تاہم عالمی منڈیوں کا انحصار مخصوص نو آبادیاتی قومی ریاستوں پر تھا۔ نو آبادیات سے کم خرچ محنت کش اور خام مال حاصل کیا جاتا۔ یوں سامراجی ریاستوں میں نو آبادیات کی لوٹ کھسوٹ کے نتیجے میں مال و دولت کے انبار لگ گئے۔ تیسرا دور کثیر قومی سرمایہ داریت کا ہے جس میں ملٹی نیشنل کارپوریشنز اور کمپنیاں وجود میں آئیں۔ ابھی تک سامنے آنے والی سرمایہ داریت کی

شکلوں میں کثیر قومی سرمایہ داری نظام خالص ترین سرمایہ داریت ہے۔

مارکسی ماہر معاشیات مینڈل کی سرمایہ داریت کی تاریخ سے جیمی سن نے استفادہ کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ سرمایہ داریت کے یہ تینوں ادوار الگ الگ ثقافتی مراحل کا درجہ رکھتے ہیں۔ [21] پہلا حقیقت پسندی کا دور تھا۔ دوسرا جدیدیت کا اور تیسرا مابعد جدیدیت کا دور ہے۔ مابعد جدیدیت کثیر قومی سرمایہ داریت سے وابستہ ہے۔ کثیر قومی سرمایہ داریت نے پوری دنیا میں پنجے گاڑ لیے ہیں۔ اس کے نتیجے میں بین الاقوامی مابعد جدیدی کلچر وجود میں آ رہا ہے جس نے شہری تنہائی اور بیگانگی (Alienation) کو پوری دنیا میں فروغ دیا ہے۔ اس ثقافت کا انحصار کمپیوٹر کے وسیع نیٹ ورک اور ملٹی نیشنل کمپنیوں کے کاروبار پر ہے۔ ملٹی نیشنل کمپنیوں کا کاروبار اتنا پھیل چکا ہے کہ وہ خود بھی اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت حقیقت احوال کے بارے میں کوئی مثبت اور واضح نقشہ پیش نہیں کر سکی۔ مابعد جدیدی مصنفین کے خیالات کو ہم مابعد جدید دنیا کے ترجمان کہہ سکتے ہیں لیکن یہ ترجمانی حقیقت کی غمازی کے مترادف نہیں ہے۔ یہ جاننا ضروری نہیں کہ پانی کتنا گہرا ہے۔ بس پانی کی سطح کو جان لینا ہی کافی ہے۔

بادریلا اور حقیقت کی نئی تشریح

ژاں بادریلا سماجی نظریہ ساز ہے۔ اسے مابعد جدیدیت کا عظیم ترین مبلغ ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ وہ اس وقت پیرس یونیورسٹی کے نانتری کیمپس کے شعبہ سماجیات کا پروفیسر تھا جب 1968ء میں پیرس میں طلبا کے ہنگاموں کا سلسلہ شروع ہوا۔ ان ہنگاموں نے پورے فرانس اور پھر دنیا کی یونیورسٹیوں کو اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔ ابتدا میں اس نے مارکس اور فرائیڈ کے سماجی افکار کے تقابلی مطالعے پر کام کیا اور Critique of the Political Economy of Signs ایسی کتاب شائع کی جس میں اس نے پوسٹ انڈسٹریل سماج کا بصیرت افروز جائزہ پیش کیا۔ لیکن بعد میں وہ روایتی جدید فکر سے ہٹ کر نئی سوچ کی راہوں پر چلنے لگا۔ [22]

چنانچہ مابعد جدیدیت کے مباحث میں شامل مفکرین میں اسے کلیدی مقام حاصل ہے۔ بہت سے مصنفین نے اس کے نظریات سے اکتساب کیا ہے۔ اگرچہ اس نے مابعد جدیدیت کی اصطلاح کو کم کم استعمال کیا لیکن اس نے مابعد جدید دنیا کی جو تیکھی تشریح کی وہ متاثر کن اور معرکتہ الآراء ہے۔ خاص طور پر 1970ء کے بعد چھپنے والے اس کے مضامین اور کتابوں کے

خلاف اور حق میں ردِ عمل ہمیشہ شدت کا حامل رہا ہے۔ بعض لوگوں نے اگر غم و غصے اور پریشانی کا اظہار کیا ہے تو بڑی تعداد میں لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس کے افکار کو کسی چوں چراں کے بغیر قبول کر لیا۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت اس کے اسلوب کی دلربائی اور گریز کی کیفیات ہیں وہ ادبی وسائل کو استعمال میں لا کر متن کی معنیات سے کھیلتا ہے۔[23] بادریلا کا موضوعِ بحث وہ سماجی تبدیلیاں ہیں جو ملٹی نیشنل کمپنیوں اور ٹیکنالوجی کے پھیلاؤ سے منظرِ عام پر آئی ہیں۔ وہ ان تبدیلیوں کو دوسروں کے مقابلے میں زیادہ محسوس کرتا اور توجہ کا مرکز بناتا ہے۔ اپنی ابتدائی تحریروں میں بادریلا نے مارکسی بصیرتوں کو بروئے کار لا کر مغربی ثقافت کا تجزیہ کیا لیکن بعد میں اس نے مارکسی نظریہ سے ہٹ کر جدید سماج پر میڈیا کے اثرات کو توجہ مرکز بنایا۔

پہلے دور کی تحریروں میں صارفیت کی ثقافت اور مارکسیت کے حوالے سے بصیرت افروز بحث ملتی ہے۔ یقیناً یہ بحث اس کی مابعد جدیدیت پر تحریروں میں رواں پس منظر کا کام دیتی ہے۔ اس کے خیال میں مابعد جدید سماج پیداواری صلاحیت اور صارفیت پر استوار ہے۔ مابعد جدید انسان کے لیے صارفیت بنیادی اہمیت کی حامل ہے۔ بادریلا نے صارفیت پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے ڈیکارٹ کے معروف جملے ''میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں'' کو کچھ یوں بدل دیا ہے: ''میں صرف کرتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔'' دلیل اس تبدیلی کی یہ دی ہے کہ جس طرح کوئی بچہ جب جنگل میں بھیڑیوں کے درمیان پرورش پاتا ہے تو اس میں بھیڑیوں جیسی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ بالکل اسی طرح مابعد جدید سماج کے لوگ بے جان اشیاء کی دنیا میں پروان چڑھنے کی وجہ سے اُن اشیاء جیسے بن گئے ہیں۔

فکری ارتقا کے دوسرے دور میں بادریلا نے مارکسیت کے دائرے سے باہر آ کر میڈیا، ادراک اور سماج کے متعلق حیران کن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس کے نزدیک میڈیا کے زیرِ اثر اُبھرنے والے سماج میں حقیقت کی موت واقع ہو چکی ہے۔ وہ جدیدیت کی موت کے ساتھ ساتھ جنس کی موت کا بھی اعلان کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جو کچھ حقیقی ہے اس کی جگہ ٹی وی اور کمپیوٹر کی برقیاتی شبیہوں نے لے لی ہے۔ یہی مابعد جدید سماج کی اہم خصوصیت ہے۔ انسان اب اشتہار کی صنعت، ٹی وی اور کمپیوٹر کی غیر حقیقی دنیا میں زندہ ہے۔ ژاں بادریلا نے جدیدیت کے بعد مابعد جدیدیت کو دوسرا انقلاب قرار دیا ہے جس کے نتیجے میں علمیات اور معنی منسوخ ہو چکے

ہیں۔اس کے خیال میں مابعد جدیدیت کو روایتی سیاسی اصطلاحوں میں بیان نہیں کیا جاسکتا کیونکہ معاصر معاشرے میڈیا (ٹی وی، سینما، بل بورڈ، اخبارات، رسائل، اشتہارات) کے بین الاقوامی پھیلاؤ اور ویڈیو گیمز اور کمپیوٹر کے لائے ہوئے انقلاب سے کایا کلپ ہو چکے ہیں۔ یہ معاشرے اب شبیہوں (Images) کی دنیا میں بس رہے ہیں۔لوگوں کی شبیہات سے دیوانگی کی حد تک وابستگی نے دنیا کو جوہری طور پر تبدیل کر دیا ہے۔اب ہمارا حقیقت کا ادراک ذرائع ابلاغ تشکیل دیتے ہیں۔ ہماری آرزوئیں بھی ایک ایسی ثقافتی یلغار کی پیداوار ہیں جو ہمارے کنٹرول سے باہر ہے۔گویا ہماری آرزوئیں ہماری نہیں۔انھیں ٹی وی شوز، اخباری کالموں، اشتہارات اور فلموں نے ہماری ذات کا حصہ بنا دیا ہے۔اس مابعد جدید صورت حال کا شعور بادریلا کے افکار میں بار بار نمودار ہوا ہے اس نے حقائق کی تشکیل کے لیے نئی اصطلاحات کو رواج دیا ہے۔مثلاً Hyperreality، Implosion، Cyberblitz اور Cyber Space اور Codes وغیرہ۔ اس مابعد جدید صورتِ حال میں روایتی سماجی اور سیاسی تصورات (مثلاً طبقاتی کشمکش یا قومیت پرستی وغیرہ) بے معنی ہو چکے ہیں۔غیر حقیقی اب حقیقی بن چکا ہے۔بس شبیہات اور نقول ہیں جو حقیقت سے زیادہ حقیقی ہیں جن کو وہ اپنی اصطلاح میں Simulations قرار دیتا ہے۔ بادریلا مظاہر کے عقب میں پوشیدہ ساختوں کی موجودگی کے تصور کو رد کرتا ہے۔اس کا دعویٰ ہے کہ مابعد جدید دنیا Simulcra کی دنیا ہے جہاں ہم حقیقت اور مظہر اور نشان اور شے میں فرق نہیں کر سکتے۔[24] اس میں نشانات یا تصاویر اپنے علاوہ کسی دوسری چیز کی نمائندگی نہیں کرتیں۔ کیونکہ ان کے علاوہ کوئی دوسری حقیقت ہے ہی نہیں جس کا وہ حوالہ قرار دی جا سکیں۔مثال کے طور پر بادریلا نے کہا ہے کہ ڈزنی ورلڈ نے جو اساطیری امریکہ کی تصاویر پیش کی ہیں وہ Simulcra کے ذیل میں آتی ہیں جو کسی حقیقی امریکی گاؤں کو پیش نہیں کرتیں لیکن حقیقت سے زیادہ حقیقی نظر آتی ہیں۔[25]

بادریلا نے 1991ء میں یہ مشہور زمانہ بیان دیا کہ خلیج کی جنگ وقوع پذیر ہوئی نہیں یہ محض جنگ کی نقل تھی کیونکہ یہ ایک طرح کا سائنس فکشن تھا۔ یہ جنگ CNN پر لڑی گئی۔ایسا لگتا تھا وڈیو گیم کھیلی جا رہی ہے۔حقیقت میں کیا تھا اس کو CNN ٹی وی کی ادارتی پالیسی نے جان بوجھ کر شور شرابے کی نذر کر دیا تھا جس کے نتیجے میں حقیقت گم ہو گئی۔کیا ہم اس جنگ کو جنگ کہہ سکتے ہیں جس میں ایک طرف ستر آدمی مارے جائیں اور دوسری طرف بیس ہزار۔تعلقات عامہ کے

کھیل نے بھی اس جنگ کے نقلی ہونے پر صاد کیا۔ 9/11 کے سانحے کی تعبیر بھی اسی انداز میں پیش کرتا ہے۔ دراصل جس چیز پر بادریلا زور دے رہا ہے وہ یہ کہ مظاہر کے عقب میں کوئی حتمی صداقت نہیں ہے۔ وہی کچھ سچ ہے جسے اپنے اردگرد ہوتا محسوس کرتے ہیں یا سوسائٹی جس کا جواز فراہم کرتی ہے۔ وہ اس قسم کی صداقت کو Hyperreal کا نام دیتا ہے۔ اس سچ کو سینما گھروں، وڈیو فلموں، ٹی وی پروگراموں اور اخبارات کے معروف کالم نگاروں نے ہمارے لیے تخلیق کیا ہے۔ سب سے بڑا سچ ہے کہ مابعد جدید ثقافت نے اسے جنم دیا ہے۔

کرسٹو فر نورس کی کتاب What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy کو آپ بادریلا کی مذمت میں لکھی ہوئی کتاب کہہ سکتے ہیں۔ اس نے نہ صرف بادریلا کو ہدف تنقید بنایا بلکہ یہ بھی لکھا کہ مابعد جدیدیت نے نہ صرف صداقت بلکہ جانچ پرکھ کی ذمہ داری کو پسِ پشت ڈال دیا ہے۔[26]

ڈینیل بیل اور آئیڈیالوجی کی موت

امریکی ماہر عمرانیات ڈینیل بیل مابعد جدیدیت کی تشریح اور مابعد جدید سماج کی ساخت کے بارے میں ہم عصر مفکّرین سے اختلاف کرتا ہے۔ مابعد جدیدیت کو وہ جدیدیت کے کمزور ثقافتی رجحانات کا تسلسل سمجھتا ہے۔ جیمی سن کی طرح اس نے بھی مابعد جدیدیت کی اصطلاح کو محدود ثقافتی مفہوم میں پیش کیا ہے۔ بیل نے پوسٹ انڈسٹریل سماج کی نظریاتی ساخت کی تشریح کا فریضہ سرانجام دیتے ہوئے کہا ہے کہ مابعد جدیدیت کا تعلق پوسٹ انڈسٹریلزم سے ہے۔ بورژوائی اقدار پر مابعد جدید ثقافت کا حملہ معاصر معاشروں سے اخلاقی اقدار کے خاتمے کا سبب بن رہا ہے۔ اب مابعد جدید دور میں منفیت اور عدمیت سے بچنے کا واحد راستہ مذہب کی طرف واپسی ہے۔ ڈینیل بیل نئی قدامت پرستی کا دعوے دار ہے۔ وہ جدیدیت کو اس لیے بھی رد کرتا ہے کہ اس نے پروٹسٹنٹ اخلاقی اقدار کو تباہ کر کے جوش خروش کے ساتھ لذتیت پرست طرزِ زیست کو فروغ دیا۔[27] اس بحران کی شدت میں اس وقت مزید اضافہ ہوا جب مابعد جدید عہد نے جدید آرٹ اور سماجی نظریے کو ہنگامہ خیز انداز میں اُلٹ پلٹ کر رکھ دیا۔ بقول بیل ساٹھ کی دہائی میں ایک طاقتور لہر اٹھی جس نے مابعد جدیدی منطق کو دنیا کے کونے کونے تک پہنچا دیا۔ مابعد جدیدیت منطق نارمن براؤن اور مائیکل فوکو کی تحریروں، ولیم برروز اور جین جینیٹ کے ناولوں

سے نارمن میلر تک اور برہنہ پاپ کلچر میں جو کہ اب چہار سو پھیل چکا ہے، ان سب مظاہر میں ہم جدیدیت کے عزائم کے منطقی انجام کو بآسانی دیکھ سکتے ہیں۔

بیل کے مطابق جدیدیت اپنے سارے امکانات کو بروئے کار لا چکی ہے۔ تھکے ماندے بوڑھے مسافر کی طرح اب یہ مزید سفر کرنے کے قابل ہے نہ اس کے پاس کہنے سننے کو کچھ رہ گیا ہے۔ اس کی جگہ مابعد جدیدیت نے سفر کا آغاز کر دیا ہے مابعد جدیدیت کی مختلف اقسام ایک التباسی ادراک کی کوششوں کا سہارا لے کر شعور کی حدوں کو پھلانگ رہی ہیں۔ ان کوششوں کے نتیجے میں نفس انسانی یعنی 'سیلف' کے اجزا ایک دوسرے سے الگ ہو رہے ہیں۔ مابعد جدیدیت نے جبلی صلاحیتوں کو زیادہ حیثیت دی ہے جبکہ شعوری موضوع کو بے حیثیت اور لایعنی کر دیا ہے۔ روایتی اقدار اور موضوعی محرکات کے خلاف جہاد میں ایک نفسیاتی جنگجو کا روپ اختیار کر کے جدید آرٹ اور فن کی نرگسیت اور لذتیت کو مابعد جدیدیت نے نہ صرف ہواؤں میں بکھیر دیا ہے بلکہ حقیقتاً ایک منفیت سے بھرپور طرز زیست کی داغ بیل ڈالی ہے۔ بیل نے The End of Idealogy میں لکھا تھا کہ مغرب صنعتی عہد سے آگے نکل کر صارفیت کے دور میں داخل ہو چکا ہے جس کے نتیجہ میں طبقاتی آویزش کا تصور لایعنی ہے۔ بیل کے تجزیے اور افکار کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ جین بادریلا اور فرانسس فوکویاما کے نظریات کی تشکیل میں اُس کے اثرات ناقابل فراموش ہیں۔

فوکویاما اور تاریخ کا خاتمہ

فرانسس فوکویاما امریکی ماہر ابلاغیات و سماجیات ہے۔ وہ لبرل سرمایہ داریت کا حامی دائیں بازو کا مفکر ہے۔ اس نے سرد جنگ کے اختتام پر تاریخ کے خاتمے کا نظریہ پیش کیا۔ اس کی منطق اور منہاجیات کافی حد تک کارل مارکس سے متاثر نظر آتی ہے۔ لیکن اس کے نظریات کی بنیاد ہیگل اور اسکندر کوجیوے کے افکار پر استوار ہے۔ فوکویاما کا دعویٰ ہے کہ اس نے ترقی کے بارے میں ان قوانین کو دریافت کر لیا ہے جو انسانی معاشروں کے ارتقا کو منظم کرتے ہیں۔ ان نظریات کو اس نے چونکا دینے والی معروف کتاب The End of History and the Last Man میں پیش کیا ہے۔ جس میں اس نے ان دو قوانین کی نشاندہی کی ہے جو انسانی تاریخ میں قوت محرکہ کردار ادا کرتے ہیں۔ فوکویاما کے نزدیک ان دو قوانین میں سے ایک معاشی اور مادی ترقی کے زیر

اثر فطری سائنسی علوم کا فروغ ہے۔ دوسرا قانون شناخت کی آرزومندی سے متعلق ہے۔ یہ دونوں اصول انسان کی روح میں پوری طرح جڑیں گاڑ چکے ہیں۔ فطری علوم کا ارتقا انسانی روح کے اشتہائی پہلو کی تسکین کرتا ہے۔ اشتہا انسان کو لامحدود دولت جمع کرنے کی تحریک فراہم کرتی ہے۔ دولت جمع کرنے کی ہوس (جس کی کوئی انت، کوئی انتہا نہیں) کو پورا کرنے کے لیے فطری علوم کا مسلسل ارتقا ضروری ہے۔ فطری علوم کے مسلسل ارتقا سے مراد ہے فطرت کی عروجی تسخیر جس کا منتہائے مقصود اقتصادی ترقی ہے۔ اقتصادی ترقی کا مطلب وقتی طور پر دولت کے انبار لگا کر انسانی ہوس کو تسکین دینا ہے۔

انسانی روح کا دوسرا پہلو لطافت اور ارتفاع سے متعلق ہے۔ فوکو یاما اس کو Thymotic Part of the Soul کہتا ہے۔ اس میں شناخت پانے اور تسلیم کرانے کا جذبہ کار فرما ہوتا ہے۔ تاریخ میں اس جذبے کو جدوجہد کی صورت عہد غلامی نے دی۔ غلاموں کی حساس قوتِ متخیلہ نے آزادی اور مساوات کے خواب دیکھے۔ مذہب نے ان خوابوں کی تعبیر فراہم کی اور اعلان کر دیا کہ خدا کی نظر میں سب لوگ آزاد اور برابر ہیں۔ فوکو یاما نے لکھا ہے کہ اکثر لوگ کسی نہ کسی زمانے میں غلامی کا شکار رہے ہیں۔ اگر قانوناً نہیں تو واقعۃً ایسا ہوا ہے۔ آقاؤں نے انھیں کبھی انسان کا درجہ نہ دیا اور نہ ان کو کبھی بنی آدم کے طور پر قبول کیا۔ جس طرح دولت اکٹھا کرنے کی خواہش انسانی ارتقا کی ایک اہم وجہ ہے اسی طرح خود کو مکمل انسان تسلیم کرانے کی آرزو نے بھی ارتقا کی رفتار کو تیز تر کرنے میں زبردست کردار ادا کیا۔ فوکو یاما کے نزدیک خود کو انسان تسلیم کرانے اور ایک مخصوص پہچان حاصل کرنے کی اس جدوجہد کو پیش نظر رکھے بغیر انسانی تاریخ کا صحیح ادراک ناممکن ہے۔ وہ لکھتا ہے: مارکسیت، نظریہ تجدد یا تاریخ کا کوئی بھی تصور جس کی بنیاد زندگی کے محض اقتصادی پہلو پر رکھی گئی ہو، اس وقت تک نامکمل اور ناکام ہے جب تک کہ وہ انسانی روح کے Thymotic پہلو کو پیش نظر نہیں رکھتا اور اس جدوجہد کو قوت محرکہ کے طور پر قبول نہیں کرتا جو انسانوں نے خود کو انسان تسلیم کرانے کے لیے تاریخ کے طویل ادوار میں کی۔"

مادی اشتہا کی تسکین اور خود کو تسلیم کرانے کی جدوجہد کے میکانزم کی تاریخی ارتقا میں اہمیت کو واضح کرنے کے بعد فوکو یاما کا استدلال ہے کہ تاریخ میں ان دونوں قوتوں کی مشترکہ کوششوں کا منطقی نتیجہ آزادی کے اُصولوں کے مطابق سماج کا قیام ہے۔ اس کی اصل وجہ بقول فوکو

یاماپہ حقیقت ہے کہ صرف آزادی کے اصولوں پر قائم سماج ہی انسان کو نہ صرف مادی ترقی کے لا محدود مواقع فراہم کرتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ہر فرد کو مکمل انسان کی حیثیت میں قبول کرتا ہے۔ آزاد سرمایہ دارانہ سماج تاریخی عمل کا ناگزیر نتیجہ ہیں۔

فرانسس فوکویاما کے استدلال کے مطابق سرمایہ داریت ایک پیچیدہ طریقۂ کار کے تحت جدید فطری علوم سے جڑی ہوئی ہے کیونکہ سرمایہ دارانہ سماج ہی عوام کو برابری کی بنیاد پر بہت بڑی مقدار میں اشیائے صرف پیدا کرنے اور ان کو استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ خود کو تسلیم کروانے اور اپنی شناخت کو منوانے کی جدوجہد جمہوری لبرل ازم پر منتج ہوئی ہے۔ جمہوری لبرل سماج کا خاصہ ہے کہ یہ شہریوں کے انسانی حقوق اور ان کی انفرادی شناخت کو تسلیم کرتا ہے۔ انسانی حقوق کے تسلیم کرنے اور ان کو مناسب تحفظ فراہم کرنے کا مطلب سابقہ غلاموں اور بے زمین کسانوں کی انسانی شناخت کے تقدس کی بحالی ہے، ان کو اپنی تقدیر کا مالک اور خود مختار تسلیم کرنا ہے۔ جب ریاست اپنے شہریوں کو مکمل انسان کے طور پر قبول کر لیتی ہے تو وہ بھی ریاست کے جواز اور اباحت کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس طرح خود کو تسلیم کرانے کی جدوجہد اپنے منطقی انجام کو پہنچتی ہے اب جبکہ جدید لبرل سرماداری نظام میں ان دونوں اصولوں کو قانونی حیثیت حاصل ہو چکی ہے؛ لبرل جمہوریت میں انفاسی آزادی اور عوامی خود مختاری کا مستند اطلاق ہو چکا ہے اور مطلق العنانیت اور مرکزی منصوبہ بندی کے ذریعے انسان کو غلام بنانے والے نظام زمین بوس ہو چکے ہیں۔ تاریخ اپنے اختتام کو پہنچ گئی ہے۔

اس کے بعد فوکویاما 'آخری آدمی' کی تصویر کشی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک آخری آدمی مخصوص قسم کا مابعد جدیدی آدمی ہوگا۔ تاریخ کے اختتام پر ابھرنے والے آخری آدمی کی خصوصیات کو وہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے: ''تاریخ کے اختتام کا مطلب جنگوں اور خونیں انقلابوں کا خاتمہ ہے۔ مقاصد پر اتفاق کرنے کے بعد انسان کے پاس جنگ وجدل کا کوئی سبب نہیں ہوگا۔ انسان اپنی ضروریات کو معاشی جدوجہد کے ذریعے پوری کرے گا۔ اس کے یہاں اپنی جان کو جنگ کے لیے خطرے میں ڈالنے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی۔ دوسرے لفظوں میں وہ واپس اس حیوانی منزل پر آ جائے گا جب کسی خونین جنگ کے نتیجے میں تاریخ آغاز نہیں ہوا تھا۔''(28)

وہ کہتا ہے کہ آخری آدمی کی زندگی اس پالتو کتے سے مماثل ہوگی جو بے فکری کے عالم

میں خوب جی بھر کر کھانے کے بعد سردیوں کے سورج کی دھوپ میں نیند کے مزے لیتا ہے۔ یہ مسئلہ کہ اس کے مقابلے میں دوسرے کتنے زیادہ خوشحال ہیں یا یہ کہ دنیا کے کسی دور دراز کے علاقے میں کچھ کتوں کا استحصال ہو رہا ہے، اس کے لیے پریشان کن نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنی موجودہ صورت حال سے مطمئن ہوگا۔ فوکویاما کے مطابق چونکہ لبرل سرمایہ داری سماج اپنے شہریوں کی اچھی طرح دیکھ بھال کر سکتا ہے، ان کو پریشانیوں سے نجات دلاتا ہے۔ اس لیے یہ ایک مثالی ماحول فراہم کرے گا جس میں شہری اس انداز میں شانت زندگی گزاریں گے جیسے سیر ہو کر کھانے پینے کے بعد کتے مطمئن ہو جاتے ہیں۔ یہاں ہم فوکویاما کے مابعد جدید انسان کی تشریح کیے بغیر استفسار کرنے کا حق رکھتے ہیں کہ کیا انسان واقعی شانتی کے عالم میں حیوانیت کے اس گھٹیا درجے پر اُتر سکتا ہے کہ جس کو انسانیت کا نام دینا بھی گناہ ہے۔ کیا واقعی انسانوں کی اپنی ذات سے محبت اور دوسرے انسانوں سے مغائرت کی شدت مابعد جدید سماج میں اس قدر بڑھ جائے گی کہ انسان اپنی روح کی عظمت اور ستاروں پر کمند ڈالنے والی فطرت کو بھول جائے گا۔ یہ انسان کے مستقبل کے بارے میں ایک منفی اور گھٹیا اور مایوس کن تصویر نہیں تو اور کیا ہے۔ انسان کے DNA کا خاکہ جو ستر اسی ہزار سال کے دورانیے میں مرتب ہوا ہے، کیا اس قدر کمزور ہے کہ ایک مثالی خوشحالی کے دور میں اپنی حقیقت کو فراموش کر دے گا۔ اپنی تخیل کی پرواز سے دستبردار ہو جائے گا۔ اپنی اس شاہکار تصویر سے محروم ہو جائے گا جو اس نے اپنے اندر کے حیوان کے خلاف ہزارہا سال کی جدوجہد کے بعد دنیا کے سارے رنگوں اور حسن کے سارے مظاہر کو باہم گوندھ کر بنائی تھی۔ یقیناً یہ پیش گوئی محض فکشن ہے، ایک دھوکا ہے، پُرفریب جال ہے جو انسان کو امید سے، جلال و جمال سے اور بلندیٔ پرواز سے محروم کرنے کے لیے بچھایا گیا ہے۔ مابعد جدیدیت کے فوکویاما جیسے مبلغین انسان کو انسان کے درجے سے گرانے پر تلے ہوئے ہیں۔ فوکویاما سماجی مفکّر ہے جسے معلوم ہونا چاہیے کہ انسان کا مطلب ہی حسن و خیر اور فکر سے عبارت ہے۔ انسان کی اس تصویر کے پیش نظر کیا ہم سوچ سکتے کہ پوسٹ ماڈرن انسان کے مستقبل کو اس قدر کریہہ اور بدہیئت انداز میں بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ کیا انسان کا یہ انجام ممکن ہے؟ کیا ہم اس خوفناک پیش گوئی سے اتفاق کر سکتے ہیں؟ جیکوئس ایلول نے Betrayal of the West میں درست کہا ہے کہ بیسویں صدی کے اواخر کا انسان اندھے انکار، بے سمت حرکت اور لایعنی تکرار کا شکار ہوگا اور اپنی تباہی اور خودکشی کا ارادہ

باندھ لے گا۔ لیکن میرا سوال یہ ہے کہ کیا ایسا ہو سکے گا؟ یہ سوال بہت اہم ہے۔ انسان کا پورا ماضی اس پر دال ہے کہ وہ کم عقل اور اسفل جانور نہیں ہے۔ اس نے ہمیشہ بہتری کی طرف سفر کیا ہے۔ بند گلیوں میں راستے تلاش کیے ہیں، تاریک راہوں میں چراغ روشن کیے ہیں اور نفس پرستی کو مسترد کیا ہے اور ذات کے محدود دائرے سے باہر نکلنے کے لیے جدوجہد کی ہے۔ یہی وہ حقائق ہیں جو انسان کے اشرف ہونے کی دلیل ہیں اور باقی جانوروں سے آگے نکل جانے کا سبب بھی۔

مابعد جدیدیت کے اہم نکات

اب یہاں مابعد جدیدیت کے اہم نکات کا تلخیص پیش کرنا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں اکبر ایس احمد نے اپنی کتاب Postmodernism and Islam میں مابعد جدیدیت کے خصائص پر طویل بحث کی ہے جس کا ملخص درج ذیل ہے:

1) مابعد جدیدیت کی تفہیم کے لیے یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ یہ جدیدیت سے متعلق ہر چیز کو استفہام کی نظر سے دیکھتی ہے۔ تسلیم شدہ روایتی نظریات جہاں اور قواعد وضوابط کی جانچ پڑتال کے سلسلے میں پوری طرح تشکیک سے کام لیتی ہے۔ اس نے کثرتیت Pluralism کی روح کی بازیافت کی ہے۔ ہر طرح کے تصورات جہاں کو جو کلیت اور آفاقیت کی بات کرتا ہیں رد کیا ہے۔ دنیا کے مسائل کے حتمی حل کی توقع اور مکمل جوابات کے حصول کی امید اور آرزو کو کارلاحاصل قرار دیا ہے۔

2) مابعد جدیدیت بین الاقوامی میڈیا (فلم، اخبار، ٹیلی وژن اور ریڈیو) کی ہم عصر اور ہم وجود ہے۔ میڈیا نے بہت سے طریقوں سے مابعد جدیدیت کو تحریک دینے اور پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ بلکہ میڈیا کو مابعد جدیدیت کا امتیازی وصف کہا جا رہا ہے۔

3) نسلی ثقافتی اور مذہبی گروہوں کے احیا کو مابعد جدیدیت نے ممکن بنایا ہے جس کے نتیجے میں پوری دنیا میں قدامت پرستی Fundamentalism کو فروغ ملا ہے۔

4) ماضی کے ساتھ انسلاک اور تعلق Continuity کو بحال کیا ہے۔ یہ تعلق خواہ قدیم مذہبی مکاشفوں پر مبنی ہی کیوں نہ ہو۔

5) انسانی آبادی کا بہت بڑا حصہ شہروں میں آباد ہے۔ حتیٰ کہ قصبات اور دور دراز کے علاقوں کی دیہاتی زندگی بھی شہری رہن سہن اور طور طریقوں سے متاثر ہو رہی ہے۔ اس لیے

مابعد جدیدیت کی توجہ خاص طور پر شہری زندگی کے مسائل اور حقائق پر مرکوز ہے۔

6) مابعد جدیدیت کے دور میں مختلف النوع طبقات کی حوصلہ افزائی ہوئی ہے کیونکہ ان کی موجودگی جمہوریت کے فروغ کے لیے ضروری شرط ہے۔

7) مابعد جدیدیت مختلف مخاطبوں (Discourses) کے باہمی ملاپ کو نہ صرف جائز قرار دیتی ہے بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کرتی ہے۔ یہ مختلف محاکات اور تماثیل کے باہمی ملاپ کو عمل میں لاتی ہے۔ ارتیابیت کو فروغ دیتی ہے۔

8) مابعد جدیدیت کا آئیڈیل سادہ اور سہل زبان ہے تاکہ بات عام لوگوں کی دسترس میں آ سکے۔ لیکن یوں لگتا ہے کہ مابعد جدید مصنّفین جب لکھت لکھنے بیٹھتے ہیں تو یہ مقصد یا تو فراموش کر دیتے ہیں یا ان کے شعور کے دائرے سے باہر نکل جاتا ہے۔ (29)

یہاں ہینز برٹن کی کتاب میں شامل مابعد جدیدیت کے تعارفی نکات پر ایک نظر ڈالنا بھی مفید ہے:

1) مابعد جدیدیت نے پس ساختیات کی طرح اس تجربی تصور کو رد کر دیا ہے کہ زبان حقیقت کا اظہار کر سکتی ہے اور یہ کہ دنیا تک رسائی ہم زبان کے ذریعے کر سکتے ہیں کیونکہ حقیقت کے معروضات اس زبان میں منعکس ہوتے ہیں جس کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ تجربی نقطۂ نظر سے زبان ایک شفاف آئینہ ہے۔ ایک دریچہ جس کے ذریعے ہم باہر کی دنیا کو دیکھتے ہیں۔ دنیا کے بارے میں بغیر ملاوٹ علم حاصل کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت تجربیت کے اس دعوے کی تردید دریدا کے طریق کار کے مطابق کرتی ہے اور پس ساختیات کے نقش قدم پر چلتے ہوئے دعویٰ کرتی ہے کہ زبان حقیقت کو منعکس نہیں کرتی بلکہ یہ دنیا کی تشکیل کرتی ہے۔ اس لیے زبان ہمیشہ مختلف طریقوں سے مثلاً تاریخی حالات کے نتیجے کے طور پر اور ماحول کی آلودگی کے زیر اثر علم کی صورت بگاڑ دیتی ہے۔

2) دریدا کے استدلال اور لاکان کے نفسیاتی تجزیے کے زیر اثر مابعد جدیدیت پیشرو جدیدیت کے خود مختار موضوع (Subject) کے تصور کو رد کرتی ہے۔ جدیدیت نے معروضی لحاظ سے جس عاقل اور خود مختار کردار کے حامل موضوع کی آبیاری کی وہ اب قصہ پارینہ بن چکا ہے۔ اس کی جگہ مابعد جدیدیت کے موضوع نے لے لی ہے جس کی زبان کی ساخت زبان کے

اندر اور زبان کے ذریعے ہوئی ہے۔

3) زبان کے بنیادیاتی تصورات (Notions) مثلاً استحضاریت اور موضوع کی مرکزیت میں دریدا کی ساخت، نشان اور کھیل پر اصرار کو شامل کر کے مابعد جدیدیت مابعدالطبیعیاتی معنیٰ کے اندر پائے جانے والے ماورائی مدلول Signifier کی عدم موجودگی پر اصرار کرتی ہے اور بین المتنی تعلقات کی ساخت کو سامنے رکھ کر رولینڈ بارتھ کی طرح مصنف کی موت کے دعوئی کی علم بردار ہے۔

4) دریدائی مابعد جدیدیت نے خود کو زیادہ تر متن اور بین المتون تعلقات تک محدود رکھا ہے، اس دعوے میں مکمل یقین کے ساتھ کہ استحضاریت بذاتِ خود ایک سیاسی عمل ہے۔ مابعد جدیدیت مصنف کی عرف عام میں موت پر جشن منانے تک محدود ہے۔

5) استحضاریت کے اختتام پر مصنف کے وجود کا مسئلہ کھڑا ہوتا ہے۔ اگر استحضاریت دنیا کی نمائندگی نہیں کر سکتی تو پھر ہر قسم کے استحضاری فریم ورکس سیاسی ہیں اور اس طرح یہ سیاسی سوالات جنم لیتے ہیں کہ کس کی تاریخ سنائی جا رہی ہے اور کس کے نام پر۔ کسی ماورائی صداقت کی عدم موجودگی میں یہ سوال زیادہ اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ کون بول رہا ہے یا کون لکھ رہا ہے۔ کیوں اور کس کے لیے لکھ رہا ہے۔ اس طرح مصنف کا مسئلہ پھر سے وجود میں آجاتا ہے۔

6) مابعد جدیدیت کے تناظر میں علم جو کبھی اثباتیت پسندوں کے دعوے کے مطابق غیر جانبداریت اور معروضیت کا حامل تھا اور بائیں بازو کے دانشوروں کے مطابق سیاسی طور پر بالغ نظری کا منبع تصور کیا جاتا، اب لازمی طور پر طاقت سے منسلک ایک تصور ہے۔ اس لیے مشکوک ہے۔

7) مابعد جدیدیت اس سیاست کو واشگاف کرتی ہے جو استحضاریت میں استعمال ہوتی ہے اور ان اداریاتی سلسلوں کے کابوس کو توڑتی ہے جو کسی خاص مخاطبے یا کسی خاص عقلی نظام کو محفوظ رکھنے کے لیے بنائے جاتے ہیں۔ مابعد جدیدیت کسی بھی غالب عقلی نظام کی مقتدر حیثیت کو استفہامیہ انداز سے دیکھتی ہے کیونکہ اس قسم کے نظام بالعموم دوسرے نقطہ ہائے نظر کو دبانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

8) مابعد جدیدیت ہر قسم کے عقلی نظام کی اجارہ داری کے خلاف آواز اٹھاتی ہے کیونکہ یہ اجارہ داری

حتمیت کے نام پر دوسرے مخاطبوں کو سر اٹھانے کا موقع نہیں دیتی۔ مابعد جدیدیت اختلاف، کثرتیت اور Multiplicity کی وکالت کرتی ہے اور ان تمام سماجی گروہوں کی حمایت کرتی ہے، جن کو معاشرے میں غیر سمجھا جاتا ہے اور جو انسانیاتی موضوع کے دائرے سے باہر شمار کیے گئے۔ مثلاً عورتیں، بچے، رنگ دار لوگ اور مرد وعورت کی جنسی تقسیم سے باہر لوگ۔

9) نو کو کی زندگی کے دوسرے حصے میں ابھرنے والے موضوع کے بارے میں دلچسپی پر انحصار کرتے ہوئے مابعد جدیدیت اس پر تحقیق کرتی ہے کہ انسان کی تشکیل کیوں کر ہوئی ہے اور پھر زبان اور مخاطبوں کے ذریعے تعمیر نو کس طرح کی گئی ہے۔

10) نو کو کی مابعد جدیدیت ثقافتی اداروں کے درمیان جمہوری تعلقات قائم کرتی ہے اور ان کے آپس کے تعلقات کو نئے سرے سے تشکیل دیتی ہے، انسانیت کی تعبیر مختلف پیمانوں سے کرتی ہے۔

11) انیس سو اسی کی دہائی میں اُبھرنے والی مابعد جدیدیت کی اس تعریف نے اس کو تانیثیت اور ثقافتی کثرتیت کی تحریکوں سے مربوط کیا جو آج کل مابعد جدیدیت کا حصہ تصور کی جاتی ہیں۔[30]

مابعد جدیدیت کا سیاسی نظریہ

یہاں سب سے پہلے یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ آج تک مابعد جدیدیت کا کوئی منشور یا عہد نامہ تشکیل نہیں پاسکا کہ جس کو معیار بنا کر ہم اس کے تصورات وافکار پر پُر یقین طریقے سے کوئی بات کرسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے سیاسی تفکر کی خصوصیات کا تعین کرنا خاصا مشکل امر ہے۔ بھانت بھانت کی بولیوں اور طرح طرح کی آراء کا طومار ہمارے سامنے موجود ہے جس کو ترتیب سے بیان کرنا ہی کاردارد ہے۔ گفتگو کا آغاز ہم لیوتار کی کتاب The Post Modern Condition پر جان کین کے تبصرے سے کرتے ہیں جس میں اس نے لکھا کہ لیوتار کے نظریہ مابعد جدیدیت کا مقصد جمہوریت کی ضرورت پر زور، اور اداروں کی کچھ ایسی تنظیم پر اصرار ہے کہ جس سے لازمی طور پر متفرق لسانی ضابطوں اور سماجی روایات کو تحفظ کی ضمانت دی جا سکے تاکہ ہر ثقافتی اور لسانی جماعت اپنے اپنے انداز میں زندگی کے معاملات کو نمٹا سکیں۔ لیوتار البتہ اپنے نظریات کی اس قدر آسان فہم سیاسی تشریح سے گریز کرتا ہے۔ اس نے کہا ہے:

"میرا خیال ہے کہ آج ضرورت اس امر کی ہے کہ سیاسی مسائل پر فیصلے اجتماعیت یا وحدت کے تصور کو سامنے رکھ کر نہ کیے جائیں۔ تکثیریت اور تنوع کے اصول کو قبول کیا جائے۔ کیونکہ سیاسی مسائل کا حل اس بغیر ناممکن ہے۔ یہ سوال بھی اہم ہے کہ ہم کس طرح کثرت کے اصول کو باضابطہ اطلاقی قانون کے طور پر سیاسی میدان میں بروئے کار لائیں اور کس طرح عملی سطح پر اس کو موثر بنائیں تا کہ درست اور نادرست فیصلوں کیشناخت کرنا آسان ہو۔ یہ سوال بھی اہم ہے کہ کیا سیاست کو کسی تکثیری ضابطے کا پابند بنایا جاسکتا ہے؟ اور کیا یہ ممکن ہے کہ تکثیریت کے اصول کے تحت کوئی منصفانہ فیصلہ کیا جاسکے؟ لیوتار نے اس سلسلے میں لاعلمی کا اعتراف کرتے ہوئے کہا ہے کہ 'مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ میں اس سلسلے میں کچھ نہیں جانتا۔"(31)

لیوتار کے یہ خیالات ہمیں مابعد جدیدیت کے نظریے اور عمل کی مختلف راہیں بجھاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ مابعد جدیدیت اجتماعی سیاست اور وحدت عمل کے اصولوں سے بیزاری کا اظہار کرتی ہے، کسی قبل تجربی اُصول یا جواز کو قبول نہیں کرتی۔ بس تصورات ونظریات کو جزوی طور پر سچ قرار دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی سیاسی معاہدے کی حیثیت عارضی ہوتی ہے۔ کسی آفاقی اصولوں کے نام پر کوئی حتمی معاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ کوئی مستقل معیار موجود نہیں جس کو بروئے کار لاکر آپ دوسرے لوگوں کے خیالات پر حکم لگا سکیں۔ اس لیے اخلاقیات، انصاف اور روشن خیالی کے معیارات ناقابل عمل ہیں۔ انسانی فطرت طے شدہ اصولوں کی پابند نہیں۔ نہ ہی طے شدہ اصولوں کا کوئی جواز ہے جو کسی مخصوص تصور جہاں کو بین الاقوامی اتفاق کی بنیاد مہیا کر سکیں۔ گویا ہم زندگی کرنے کا کوئی ایسا نقشہ پیش نہیں کر سکتے جسے دیکھ کر ہر شخص کو محسوس ہو کہ اس کے مزاج، ذوق، علم اور تجربے کی مناسب نمائندگی کی گئی ہے۔ مابعد جدیدیت کے نقطہ نظر سے وہ عہد رفت گزشت ہو چکا ہے جب ہر چیز کا نظریاتی جواز مہیا کرنا ضروری تھا۔ جب ہر نظریے کی کونیاتی توجیہ پیش کرنے کو فضیلت سمجھا جاتا تھا۔ اب صرف عملی نقطہ نظر کو اپنا کر ہی سیاسی فیصلے کیے جاسکتے ہیں۔ کوئی بھی فیصلہ کرنے سے پہلے دیکھا جاتا ہے کہ مخصوص حالات میں کون سی صداقت دوسری صداقتوں کے مقابلے میں زیادہ مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ آپ اس اصول کو مابعد جدیدیت

کے سیاسی نظریے کا نچوڑ قرار دے سکتے ہیں۔

مابعد جدیدیت نے قوم، جماعت اور دنیا کی اجتماعی تبدیلی کے نظریات کو رد کر دیا ہے۔ اب صرف نسلی، صنفی، علاقائی اور کمیونٹی کی سیاست ہی توجہ کا مرکز ہے۔ اجتماعی یا جماعتی سیاست کے ہر طرح کے نظریے کو شک وشبے کی نگاہ سے دیکھا جا رہا ہے۔ مابعد جدید سیاسی صورت حال کی بنیاد ان قضایا پر رکھی گئی ہے جو مخاطبوں اور ثقافتوں کی تکثیریت کے قائل ہیں۔ اس طرح مابعد جدید سیاست جماعتی اُصولوں پر مبنی تحریکوں اور گروہی مسئلوں کو محور بناتی ہے۔ کلی نجات کے ہر نظریے سے انکار کرتی ہے۔ باؤمین (Bauman) اس سے متفق ہے کہ مابعد جدید سیاست جدیدیت کی سیاست میں ہمہ گیر فلاحی اور نجات دہندہ نظریات کی کوئی اہمیت نہیں۔ نہ ہی ساختی اور میکرو سیاست سے اس کا کوئی تعلق ہے۔ مابعد جدید سیاست کا تعلق بس عملی صورتِ حال سے ہے۔ دنیا بھر میں جماعتی سیاست کے زوال کی اصل وجہ یہی طرز فکر ہے۔ میکرو سیاست دنیا بھر میں پسپا ہو رہی ہے۔ اور نسلی، علاقائی اور یک نکاتی سیاست کو فروغ مل رہا ہے۔

بہت سے مابعد جدید سماج کے نظریہ کار یہ دلیل دیتے ہیں کہ طاقت کا اب کوئی ایک ذریعہ اظہار نہیں۔ اس عہد میں ریاست کو ایک دیو قامت خود کار نظام کے طور پر قابل قبول نہیں اور نہ ہی فی زمانہ کسی طبقے یا جماعت کی طاقت کے زور پر سیاسی اجارہ داری کو برداشت کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دنیا میں طاقت اور استحصال کا کھیل ختم ہو چکا ہے۔ طاقت کا کھیل اب بھی جاری ہے۔ عوام صرف اوپر سے استحصال کا شکار نہیں ہوتے بلکہ اب زندگی کے مختلف مگر بظاہر کم تر اور بے حیثیت شعبوں کا باہمی اتحاد بھی استحصال اور دہشت کا ذریعہ بن رہا ہے۔ اشیائے فروخت کے اشتہارات، دکانداروں کی تنظیمیں، پُرکشش شاپنگ مال اور خرید و فروخت کے انتظامات تک سب طاقت کے اظہار کے کثیر الجہت مظاہر ہیں جو مسلسل استحصال کر رہے ہیں۔ باہمی انسانی تعلقات جن میں جنسی تعلقات سرفہرست ہیں بھی طاقت کے مظاہر سے منسلک ہو چکے ہیں۔ ہر چیز کسی نہ کسی سطح پر سیاست سے مربوط ہے۔ اگر ایک طرف اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی چیز یا گروہ استحصال کا ذریعہ بن سکتا ہے تو دوسری طرف سہولت یہ ہے کہ ہم مابعد جدید سماج میں بڑی آسانی سے طاقت کے خلاف مزاحمت کر سکتے ہیں۔ اس قسم کی سیاست کو مائیکرو سیاست کا نام دیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں سیاست کا مطلب ثقافت کے تمام پہلوؤں اور عملی زندگی کے تمام

شعبوں کی نمائندگی کرنا ہے۔ اینڈ ریو راس کے نزدیک مابعد جدید عہد میں سماجی فوائد کو مرکزیت حاصل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

''اختلافی سیاست میں رنگ، تذکیر و تانیث، جنسی تربیت کے مسائل اب آزادانہ منظر عام پر آرہے ہیں۔ ان کو اب موجودہ حالات میں اس قدر نمائندگی مل رہی ہے جس کا تصور بھی اس معاشرے میں محال تھا جو خاص طور پر سفید فام لوگوں، دانشوروں یا مردوں اور مزدوروں کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر تشکیل دیا گیا تھا۔''(32)

اسی طرح بیسٹ اور کیلنر کا خیال ہے کہ:

''مابعد جدیدیت کا انتشار اور تغیر پر اصرار موجودہ صورتِ حال میں سماجی تبدیلیوں اور جدوجہد کے نئے راستوں کے کھلنے کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ سماجی تبدیلیوں اور جدوجہد کے نئے امکانات کا نقیب ہے۔ مابعد جدیدیت کے مطابق تکثیریت اور تنوع، کثیر الجہتی فکر اور زیادہ شفافیت کے اصول ہی متعلقہ شعبوں کی حدود میں سیاست کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ سماجی تبدیلی کے کسی برتر فارمولے یا تیر بہدف نسخے کی فراہمی کا دعویٰ نہیں کیا جاتا اور نہ ہی کسی خاص طبقے کی اجارہ داری تسلیم کی جاتی ہے۔ طاقت سے متعلق مابعد جدیدیت کا نظریہ لامرکزیت پر مرکوز ہے۔ نظریۂ لامرکزیت سیاسی جدوجہد کے متعدد امکانات کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ سیاست اب صرف پیداوار اور امورِ مملکت تک محدود نہیں رہی۔''(33)

مابعد جدیدیت میں جس طرح سیاست کے لاتعداد امکانات پر بات کی جاتی ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض لوگ تو یوٹوپیائی انداز میں اس کی وسعتوں میں کھو جاتے ہیں مثلاً مائیکل ریان(34) اس بات کا موید ہے کہ مابعد جدیدیت کے نقطۂ نظر سے سیاست ایک اتفاقی اور مشروط صورت حال میں کام کرتی ہے اور اس بصیرت کو پیش نظر رکھتی ہے کہ طاقت خواہ کتنی ہی حقیقت پیوستہ کیوں نہ ہو اور مادی لزومیت کتنی ہی طاقتور کیوں نہ ہو بالآخر تغیر و تبدل کی نذر ہو جاتی ہے یعنی سیاست میں موسم کو تبدیل ہونے میں دیر نہیں لگتی۔ کسی وقت کچھ بھی وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ سیاست ان نامعلوم امکانات تک رسائی کا نام ہے جن کے بارے میں پیش ازاں ہم سوچ بھی نہیں سکتے۔ لیکن ایک

بات جس کی مابعد جدیدیت اجازت نہیں دیتی وہ ہے دخل اندازیوں کی سیاست۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے مابعد جدیدیت بیک وقت ہر قسم کی روایتی میکرو سیاست کو مسترد کرتی ہے۔ اس میں وہ مہا اسطور اور عظیم بیانیے بھی شامل ہیں جن کی بنیاد پر دائیں اور بائیں بازو کے سیاست کار اپنی سیاست کی دکان چکایا کرتے تھے۔ مہا اسطور اور آئیڈیالوجی کے پسپا ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ اب ہمارے پاس کوئی ارشیدی معیار نہیں کہ جس کو بنیاد بنا کر ہم دنیا میں کسی نئے انقلاب کا ڈھنڈورہ پیٹ سکیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ میدان سیاست میں مکمل اضافیت کا دور دورہ ہے۔ اضافیت یقیناً ہمارے جذباتی رویوں کی تسکین کرتی اور ایک ایسی اخلاقی صورت حال کو سامنے لاتی ہے جس میں ہماری ذاتی پسند و ناپسند اور ارادے کو کھل کھیلنے کا موقع فراہم ہوتا ہے۔ لیکن اضافیت کا مسئلہ یہ ہے کہ بالآخر یہ ایک نئے جال یا پھندے (Trap) کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس پھندے سے خلاصی کا راستہ تلاش کرتے ہوئے بعض حضرات مابعد جدیدیت کی تکثیریت اور مارکسی نظریے کی جدلیت کو باہم ملا دیتے ہیں اور اس طرح پوسٹ مارکسی سیاست کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔ مابعد مارکسی سیاست کو وہ دو Categories میں بیان کرتے ہیں۔ اول وہ خصوصیت یا کیٹیگری جو ہمہ گیریت کو رد کرتی ہے اور دوم وہ کیٹیگری جو ہمہ گیریت کو قبول تو کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ دعویٰ بھی کرتی ہے کہ اس میں لزومیت (Essentialism) کا عنصر شامل نہیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہ جان لینا بہتر ہوگا کہ لزومیت کا مطلب کیا ہے۔ لزومیت سے مراد یہ ہے کہ کسی حد (Term) کی تمام معرض استعمال صورتوں میں کوئی قدر مشترک موجود ہونی چاہیے اور یہ کہ اس حد کو استعمال کرتے وقت سختی سے ان لازمی اور کافی ضابطوں کی پابندی کرنا ضروری ہے جو اس حد کے معنی کو کنٹرول کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وٹگن سٹائن نے افلاطون کو پس منظر میں رکھ کر اپنے نکتہ نظر کی وضاحت کی ہے۔ وٹگن شٹائن نے سب سے پہلے جدید سیاست میں لزومیت کے نظریے کو رد کیا اور اس سلسلے میں افلاطون کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ افلاطون نے اپنے مکالموں مثلاً Euthyphro, Meno, Theatetus اور اس کے علاوہ Republic میں سقراط کو ان لوگوں سے سخت متنفر دکھایا ہے، جو انصاف کیا ہے، یا علم کیا ہے، ایسے سولات کا جواب صرف مثالوں سے دینے کی کوشش کرتے ہیں اور پھر مثالیں ہی دیئے چلے جاتے ہیں۔ افلاطون Euthyphro میں دلائل دیتے ہوئے کہتا ہے کہ کسی نظریے یا تعقل کی عمومی وضاحت کرنے کی

ضرورت ہوتی ہے۔ اس عمومی وضاحت کو وہ لوگوس (Logos) کا نام دیتا ہے۔ اس کے نزدیک محفوظ اور راست طریقہ یہ ہے کہ سیاسی محاکمہ کرتے ہوئے ہم کہہ سکیں کہ اس سیاسی محاکمہ کی بنیاد فلسفیانہ تھیوری پر قائم ہے۔ تھیوری بتاتی ہے کہ محاکمہ سے کیا مراد ہے اور اس کی تعریف کا تعین کس طرح ہوتا ہے۔ تھیوری کے بغیر جیسا کہ افلاطون نے جمہوریہ میں کہا ہے ہم بہت سے چیزیں دیکھ لیں گے لیکن ان کو جان نہیں سکیں گے۔ اس لیے مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمیں انصاف اور علم کی حقیقت جاننے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے یعنی ان کی خصوصیات یا لوگوس کو جاننا ضروری ہے تاکہ ہمیں معلوم ہو سکے کہ دراصل انصاف یا علم کسے کہتے ہیں۔ [35]

وٹگن سٹائن افلاطون کی اس تھیوری کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی وہ مشترکہ عناصر کی تلاش و جستجو کے رجحان کو قبول کرتا ہے۔ وہ اس کو عمومیت پسندی کی غیر ضروری خواہش کا نام دیتا ہے (Blue Book) جس نے اس کے نزدیک فلسفے کو بیمار کر دیا ہے۔ ہم زبان کی کثیر جہتی فطرت کی پہچان اور زبان کی سماجی مشقوں کو پیش نظر نہیں رکھتے۔ مراد یہ ہے کہ کافی زیادہ اختصاص کی ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ ہم عمومیت کے پیچھے بھاگتے رہتے ہیں جس کے نتیجے میں سیاق وسباق سے باہر نہایت مشکل مابعد الطبعی نظریات معرض وجود میں آتے ہیں۔ ان نظریات میں زبان معطل ہو کر رہ جاتی ہے۔ وٹگن سٹائن کے الفاظ میں اس طرح زبان تعطیل پر چلی جاتی ہے۔ نتیجہ یہ کہ زبان سیاق وسباق (جس کے اندر رہ کر یہ کام کرتی ہے) سے علیحدہ ہو جاتی ہے جو لازمی طور پر اس کا دائرہ کار ہے۔ اس طرح زبان نہ صرف جزیات سے منقطع ہوتی ہے بلکہ ایک پیچیدہ اور ناقابل عمل مابعد الطبعی نظام کا حصہ بھی بن جاتی ہے۔ وٹگن سٹائن کے نزدیک معروضیت صرف سیاق وسباق کی حدود میں ہی ممکن ہے۔ کوئی ایسا نقطہ نظر دنیا میں میسر نہیں ہے جو سیاق وسباق سے ماوراء ہو کر دنیا اور سماجی اعمال کی جانچ کر سکے۔ ہم مابعد الطبعیاتی نظریات کی اس یقینی سطح کو پانے سے قاصر ہیں جو ہمیں محفوظ زندگی کرنے کی بنیاد فراہم کر سکے۔ [36]

مابعد جدید سیاست یوں وٹگن سٹائن کی فکریات کے اتباع میں سیاست کے کسی قبل تجربی a priori اصول یا جواز کو تسلیم نہیں کرتی۔ لیک لاؤ اور موفے دونوں کہتے ہیں کہ اگر بنیاد یات کی منھ کو چھوڑ دیا جائے تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ہم عدمیت کے خلا کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ [37] جو زندگی کی اقدار کو ہڑپ کر جائے گا۔ بنیاد یات کے نظریے کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم

تنگنائے سے نکل کر زیادہ کھلی فضا میں قدم رکھ رہے ہیں جس میں حریت فکر اور آزادی کے امکانات کی ایک وسیع دنیا ہمارے پیش نظر ہوگی۔ مابعد جدید سیاست سے ایک طرف اگر افلاطونی، ہیگلیائی اور مارکسی ہمہ گیریت سے نجات ملتی ہے تو دوسری طرف بلکہ مخاطبے اور مکالے کی آزادی اور متنوع گروہوں کے درمیان Reconciliation کے امکانات بھی بڑھ جاتے ہیں۔ اس قسم کی سیاست میں اختلاف کو مثبت حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ عقل و استدلال کی متنوع صورتوں کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ سماج کے اندر موجود مختلف شناختوں اور مکالموں کو تسلیم کر کے حتمیت کو بے دخل کر دیا جاتا ہے۔ لیک لاؤ اور موفے کے نقطہ نظر سے معروضیت کی موت سے سنجیدہ نظریاتی مسائل پیدا نہیں ہونے چاہئیں موفے کے مطابق:

> ''ہمیشہ انصاف اور بے انصافی، جائز اور ناجائز کے درمیان فرق کرنا ممکن رہے گا لیکن یہ صرف ایک مخصوص روایت کے دائرے کے اندر رہ کر اور اس کے مقرر کردہ معیارات کو استعمال میں لا کر ہی ممکن ہے۔ اس کے نزدیک روایت سے باہر کوئی نقطہ نظر موجود نہیں ہے کہ جس کے مطابق ہمہ گیر فیصلے اور فتوے جاری کر سکے۔''(38)

بیسٹ اور کیلنر بنیاد یاتی فکر کو رد کرنے میں اسی طرح سرگرم نظر آتے ہیں جس طرح کہ لیک لاؤ اور موفے۔ دونوں ہیبر ماس کی نیم بنیاد یاتی منہاج کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے باوجود بیسٹ اور کیلنر کا خیال ہے کہ کسی نہ کسی سطح پر آفاقیت کا جواز موجود ہے۔ ایک انصاف پسند معاشرے پر لازم ہے کہ وہ انسانوں کے حقوق مثلاً مساوات، قانون کی حکمرانی، آزادی اور اقتدار میں جمہوری شراکت کو نہ صرف ضروری قرار دے بلکہ ان حقوق کا تحفظ بھی کرے۔ اس قسم کی آفاقیت سے مراد ماورائی اور جوہری آفاقیت نہیں بلکہ اس کا مطلب وہ آفاقیت ہے جو تاریخی جدوجہد کے نتیجے میں سامنے آئی ہے۔ اس سلسلے میں ان کا استدلال یہ ہے:

> ''محولہ بالا آفاقی حقوق اور آزادیاں اگر ایک طرف ہنگامی یا نوعیت کی ہوتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں انسان انہیں خود تشکیل دیتا ہے، اس لیے ایک مخصوص دائرہ کار کے اندر ہی ان پر عمل درآمد ہو سکتا ہے تو دوسری طرف ان کو ایک خاص عہد کی جدوجہد کا نتیجہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ہمیں جمہوریت اور انسانی

آزادیوں کا دفاع کرنا چاہیے۔ ان کے دائرہ کار کو وسیع تر کرنا بھی ضروری ہے۔ لیکن ان کو پُر اسرار بنا کر پیش کرنا درست نہیں۔ یعنی ان اقدار کی بنیاد کو مابعد الطبیعات میں تلاش کرنے کی بجائے تاریخ سے رجوع کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ان اقدار کو تاریخی عمل نے جنم دیا ہے۔ مراد یہ کہ ان اقدار کی تشریح پیداواری جدو جہد اور ایک مخصوص سماجی اور تاریخی صورتِ حال کے تشکیل کردہ ترقی پسند عوامل کے حوالے سے کرنا ضروری ہے نہ کہ انہیں انسانی فطرت کی لازمی خصوصیات قرار دے کر خاص قسم کے قبل تجربی مسلمات (Postulates) کے طور پر قبول کر لیا جائے۔ یہ وہ خصوصیات ہیں جن کو ہم زبان یا ابلاغ کے ذریعے حاصل کرتے ہیں''۔ (39)

ہینز برٹن کے نزدیک بیسٹ اور کیلنر نے بھی ایک خاص قسم کے ابہام کو پیدا کیا ہے۔ کیونکہ ان کا انسانی حقوق کے تاریخی جواز کا نظریہ رومانویت کا شکار ہے۔ جس حقیقت کو جدو جہد کا ثمر اور ایک مخصوص تاریخی صورت حال کی ارتقائی تشکیل کا نام دیا گیا ہے وہ شمالی بحر اوقیانوس کے بورژوا طبقہ کی بے پناہ معاشی اور فوجی طاقت کے پیدا کردہ حالات کی مرہون منت ہے۔ یہ طاقت ماضی میں بھی ایسے حالات پیدا کرتی رہی ہے اور اب بھی سرگرم عمل ہے تا کہ لبرل سرمایہ دارانہ نظام کو کامیاب بنانے کے لیے بہترین حالات اور مواقع فراہم کیے جاسکیں۔ اسے وہ تاریخی جدو جہد کا نام دیتے ہیں جو تیسری دنیا کے نو آبادیاتی سیاست کے شکار عوام کے نقطہ نظر کے مطابق یورپ کے مراعات یافتہ اور بہت زیادہ مراعات یافتہ شہریوں کے درمیان وقوع پذیر ہوئی تھی۔ اس کے نتائج کو بزور طاقت تیسری دنیا کے عوام پر اسی طرح مسلط کیا گیا جس طرح کہ گن بوٹس کی طاقت کے ذریعے مرکزی افریقہ اور لاطینی امریکہ میں عیسائیت کو نافذ کیا گیا۔ بیسٹ اور کیلنر نے تاریخی جواز کو ان واقعات کے سلسلے کی مثبت اور رومانی بنیاد قرار دیا ہے جو خوش قسمتی سے ظہور میں آتے چلے گئے۔ تاہم ان کی بنیاد پر نظریہ سازی نہیں کی جاسکتی۔ ان کی تشریح آخر کار نجات اور فلاح کے معروف عظیم بیانیہ کے حوالے سے ہی ممکن ہے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو سیاست میں کسی عظیم بیانیہ کے عمل دخل کو قبول نہیں کرتے ان کے نزدیک نظریاتی لزومیت کے اصول اور تاریخی ہمہ گیریت کے پیراڈائم کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں۔

اگر چہ ہیسٹ اور کیلنر مابعد جدیدیت کے تکثیریت اور تنوع کے مثبت امکانات کو اہمیت دیتے ہیں لیکن وہ مابعد جدیدیت کے مختلف نظریات میں دلچسپی ظاہر نہیں کرتے بلکہ بعض اوقات تو ان کے بارے میں معاندانہ رویہ اختیار کرتے ہیں مثلاً موضوعیت، بین الموضوعیت، ساختی علیت اور منضبط تعلقات کے بارے میں نظریات کو وہ رد کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بہت سے معاملات جو سیاسی نظریے کے لیے لازمی ہیں بہت حد تک تھیوری کے دائرے سے باہر ہیں۔ ان کے نزدیک مابعد جدید تھیوری بہت حد تک موضوعی اور جمالیاتی ہے جس کے پیش نظر ہم اتحاد اور سمجھوتے کی سیاست نہیں کر سکتے کیونکہ اس صورت حال میں مقامی ضروریات، دلچسپیوں، اتفاق اور تلاش کے نظریات کو سامنے رکھنا لازمی ہوتا ہے۔

لیکن ہم سب جانتے ہیں کہ سیاست مختلف طبقوں کے تقابلی مفادات اور دلچسپیوں کے درمیان سمجھوتے کا نام ہے۔ ہیسٹ اور کیلنر دونوں لیک لاؤ اور موفے کی اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ لبرل جمہوری مخاطبے ریڈیکل سیاست کے لیے ضروری ہیں کیونکہ ان کے ذریعے افراد اور طبقات کے سیاسی مفادات کا دفاع کیا جا سکتا ہے۔ تاہم وہ لیک لاؤ اور موفے کے اس دعوے کو قبول نہیں کرتے کہ ہمہ گیریت کے مخاطبے کو رد کیے بغیر جمہوریت کا قیام ناممکن ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جمہوریت بین الاقوامی قوانین، حقوق اور آزادی کے باہم مربوط کرنے والے اصولوں کے بغیر ناممکن ہے۔ یقیناً آپ اس بات سے اتفاق کریں گے کہ اگر اختلاف کرنے کے حق کی بین الاقوامی سطح پر پابندی نہ کی جائے تو اختلافات طاقت کے ذریعے حل کرنے اور جبری اتحاد ایسے مسائل کو درپیش آنے سے روکا نہیں جا سکتا۔ ہیسٹ اور کیلنر دونوں کے نزدیک جدیدیت کی بہترین تھیوری اور مابعد جدیدیت کے بہترین تصورات کو باہم منظم کیے بغیر کسی بہتر سیاسی تھیوری کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔ مابعد جدیدیت کی سب سے اعلیٰ بات یہ کہ اس نے اختلاف کی ہر ممکنہ صورت کے احترام اور تحفظ کو لازمی قرار دیا ہے۔

"مابعد جدیدیت کی تھیوری کا ایک اہم سبق یہ ہے کہ ہم سب موضوع کی حیثیت سے ایک وسیع تر دائرے کا حصہ ہیں اور ہم سب کو ان تمام مشکلات اور مجبوریوں سے واقف ہونا چاہیے جو کسی جماعت، نسل، قومیت، علاقائیت، عہد، جنس اور تذکیر و تانیث کے دائروں سے متعلق ہونے کے باعث ہر لحظ

ہمارے ساتھ ہوتی ہیں۔" (40)

کیلنز اور بیسٹ نے اس ریڈیکل جمہوریت کے تصور کو اس دائرہ کار میں متحرک کرنے کے لیے فرینکفرٹ سکول کی تنقیدی تھیوری پر زیادہ زور دیا ہے جسے ان کے خیال میں مابعد جدیدیت نے نظریاتی بحث کے بغیر چھوڑ دیا ہے۔ مابعد جدیدیت اور تنقیدی تھیوری کے درمیان مجوزہ اتحاد کی بنیاد پر وہ اصرار کرتے ہیں کہ چھوٹے پیمانے کی سیاست (Micropolitics) کو بڑے پیمانے کی سیاست (Macropolitics) کے ساتھ ملا کر تفصیلی اور ٹھوس یک تناظری تجزیہ کیا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ تبدیلی احوال کے لیے کثیر تناظری صورت حال میں رہ کر نظریہ سازی کی جائے یا زیادہ بہتر الفاظ میں مارکسی، ویبرین اور تانیثی تناظروں کے باہم وصال سے نقطہ نظر کی تشکیل کی جائے تا کہ مابعد جدیدیت کے اضافیت پسند پہلو سے گریز کیا جا سکے۔ بیسٹ اور کیلنز کے اس انداز فکر کو مابعد مارکسی حلقوں میں استحضاریت کے مخالفین کی نسبتاً زیادہ پسند کیا گیا ہے۔ لیکن یہ بھی درست ہے کہ اس سلسلے میں مابعد جدیدیت کی لازمی حدود کو بہر حال پیش نظر رکھنا ضروری ہے ورنہ انجام خلط مبحث کے سوا کچھ نہیں ہوگا۔

ہیبر ماس فرینکفرٹ مکتب فکر کے نظریات کا اتباع کرتا ہے۔ وہ بہت سے مابعد جدیدیت پسندوں کی طرح اس بات سے اتفاق کرتا ہے کہ سائنس کی تکنیکی عقلیت کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ لیوتار اور دوسروں کی طرح ہیبر ماس کا بھی اس بات میں یقین ہے کہ جدیدیت کے ایجاد کردہ علوم، ٹیکنالوجی، سائنسی فتوحات پر قائم سرمایہ دارانہ اقتصادیات اب تک اپنے امکانات اور وعدوں پر پورا نہیں اُتر سکی۔ انسان کو نجات فراہم کرنے کی بجائے غلام بنانے میں اس نے زیادہ کردار ادا کیا ہے۔ انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو جلا بخشنے کی بجائے اکثر کمزور تر کیا ہے۔ ہیبر ماس مابعد جدیدیت کو روشن خیالی کے اختتام کا نام دیتا ہے اور لیوتار کے اس نظریے کو قبول نہیں کرتا کہ جدیدیت کا عہد لد گیا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جدیدیت کا پراجیکٹ اب بھی قابلِ عمل ہے۔ اگر چہ وہ ان موجودہ سیاسی اور اقتصادی نظاموں — سرمایہ داریت ہو یا اشتراکیت — پر سخت پریشانی کا اظہار کرتا ہے۔ ہیبر ماس مابعد جدیدیت کے غیر عقلی انداز نظر کو اخلاقی دیوالیہ پن قرار دیتا ہے اور لیوتار کے برعکس وہ پر یقین ہے کہ بہر طور کسی نہ کسی بین الاقوامی سطح پر متفقہ فریم ورک نہ صرف ممکن ہے بلکہ لازمی بھی۔ کیونکہ اس کے بغیر انصاف اور آزادی کی اقدار کا تحفظ نہیں کیا جا

سکتا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اخلاقیات، سائنس اور آرٹ کو یکجا کرنا ضروری ہے۔ ان سب پر ماہرین علوم اور پیشہ ور اساتذہ کی اجارہ داری کو ختم کرنا اور ان کو عام آدمی تک پہنچانا ضروری ہے۔ ہیبر ماس مابعد جدید مفکرین کے اس نقطۂ نظر سے اختلاف کرتا ہے کہ انسان کی شناخت غیر مستحکم اور ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ہے۔ اس کے نزدیک تمام انسانوں کے خواب، خواہشات اور ضروریات مشترک ہیں۔ مابعد جدیدیت کی ناکامی یہ ہے کہ اس کے پاس ان خوابوں کی تکمیل کا نہ کوئی منصوبہ ہے اور نہ راستہ۔

لیوتار کا اس سلسلے میں استدلال یہ ہے کہ کوئی ایک ایسا اخلاقی نظام تخلیق نہیں کیا جا سکتا جو اقلیتوں کی آواز کو دبانے کا ذریعہ نہ بن سکے یا ان کو اس نظام میں اجنبیت کا شکار ہونے سے روک سکے۔ اس کے جواب میں ہیبر ماس کہتا ہے کہ جب تک ہم آزادی سے ایک دوسرے سے بات چیت کر سکتے ہیں —— مکالمہ کر سکتے ہیں۔ اس بات کا پورا امکان ہے کہ ایک دن ہم سب متفقہ فیصلہ کرنے کے قابل ہوں گے کہ سچی اقدار کون سی ہیں اور ان اقدار کو کیسے قابلِ عمل بنایا جا سکتا ہے۔ ہیبر ماس مابعد جدید اضافیت پسندوں کے اس دعوے سے بھی اختلاف کرتا ہے کہ تمام اخلاقی تعقلات کی مختلف تشریحات کی جا سکتی ہیں۔ وہ سوال کرتا ہے کہ ہم کسی ایسے اخلاقی پروگرام پر عمل درآمد کیسے کر سکتے ہیں جس کی صحت اور ہمہ گیریت پر ہمارا ایمان پختہ نہ ہو، جب تک ہمیں یقین نہ ہو کہ آزادی، انصاف اور جمہوریت کی اقدار پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ یہ اقدار مکمل طور پر کار آمد اور قابل عمل ہیں، ان سوالات کے تشفی بخش جواب کے بغیر بین الاقوامی سطح پر انسانوں کی فلاح کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے لیے آزادانہ عقلی مکالمے کو بروئے کار لا کر مشترکہ اخلاقی بنیادوں کی تلاش کرتے رہنا انسانوں کی ضرورت ہے۔ ان مشترکہ اخلاقی بنیادوں کو کہیں باہر سے درآمد نہیں کرنا پڑتا۔ یہ ہمارے درمیان موجود اختلافات کی تہہ میں پہلے سے موجود ہیں۔ بس مکالمے اور مخاطبے کا پراسیس چلتے رہنا چاہیے۔ یوں ہیبر ماس لیوتار کے اس نقطۂ نظر کی مسترد کرتا ہے کہ روشن خیالی کا پراجیکٹ اپنے امکانات کی تکمیل کر چکا ہے۔

اس صورت حال کے پیش نظر ارنسٹ گلینر کہتا ہے کی مابعد جدیدیت صاف طور پر اضافیت کے حق میں نظر آتی ہے۔ حقیت کی یکتائیت' امتیازیت' معروضیت اور ماورائیت کے تصور کے بارے میں معاندانہ رویہ اختیار کرنے کے حق میں ہے۔ گلینر کے نزدیک حقیت کا تصور

کثرتیت پر مبنی ہے بلکہ حقیقت کو بے معنی تصور کے طور پر لیتی ہے۔ اس کا جھکاؤ اندر کی طرف ہے۔ موضوعیت کا اثر ورسوخ مابعد جدید نظریات پر بہت زیادہ نمایاں ہے۔ [41] اثباتیت نو آبادیاتی نظام فلسفہ کی مستحکم بنیاد پر کھڑی کی گئی تھی جبکہ معنیات نے نو آبادیات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے میں زبردست کردار ادا کیا۔ اب مابعد جدیدیت دنیا بھر کے محروم اور استحصال کے مارے ہوئے طبقات کے لیے آواز اٹھا رہی ہے اور یہی اس کی سیاست ہے۔ اس لیے کسی آفاقی نظریے یا فارمولے کے تصور سے بھی لرزہ براندام نظر آتی ہے اس کو اضافیت پسندی کا الزام قابل قبول ہے لیکن یہ سیاسی اخلاقیات یا قدری نظام کے کسی پھندے پر پاؤں رکھنے کے لیے تیار نہیں کیونکہ اس کے نزدیک تمام سیاسی نظام بالآخر اجنبی' نامانوس اور دوسرے Other کے استحصال اور بیخ کنی پر منتج ہوتے ہیں جن سے ظلم کا ایک نیا سلسلہ چل نکلتا ہے۔

مابعد جدیدیت کا تنقیدی نظریہ

مابعد جدیدیت کے ادبی نظریے میں ساخت، مرکزیت اور معنی کی تلاش کو لایعنی قرار دیا گیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ تصورات الہیاتی کلمے (Logos) کی تھیوری سے برآمد ہوئے ہیں جسے افلاطون نے دنیائے فلسفہ میں متعارف کرایا تھا اور قرونِ وسطیٰ کے متکلمین نے جسے الہیاتی مسائل کی تسریح کی بنیاد کے طور پر برتا تھا۔ عمومی تشریح کا یہ نظریہ بعد میں ہیگل کی مابعد الطبیعیات میں کائناتی اصول بن کر سامنے آیا۔ یہ طے ہے کہ ادب میں زمانہ قدیم سے ساخت اور خیال کی مرکزیت اور معنی خیزی کا مسئلہ اہم رہا ہے۔ ہر اس تصور کو یاوا گوئی اور ہرزہ سرائی سمجھ کر رد کر دیا جاتا جو مدون اور مدلل معنیاتی نظام سے باہر ہوتی۔ چنانچہ یہ طے ہے کہ غایت اور ہیئت کے مسئلے کو ہمیشہ فوقیت حاصل رہی اور اسی کو ہمیشہ معقولیت اور توازن کی بنیاد سمجھا گیا۔ خصوصاً عہد جدید میں چونکہ معنویت، تھیوری اور ہیئت و ساخت کے قوانین کو انسانیت کا معیار قرار دیا گیا اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ اس دور کے فکشن نگاروں نے بھی اپنی تحریروں میں اس معیار کو خاص طور پر پیش نظر رکھا۔ ان سب کے افسانوں اور ناولوں میں توجہ کا مرکز زندگی کے معانی اور مقصدیت کی جستجو اور صداقت کی دریافت رہا۔ یہ حقیقت نہ صرف پروست، وولف، کافکا، جائس، دوستوکی، تھامس مان ہرمن ہیسے اور کامیو کے ناولوں میں آشکار ہے بلکہ سارتر کی ان افسانوی تحریروں میں بھی عیاں ہے جو درحقیقت وجودیت کے فلسفے کی تشریح کے لیے لکھی گئی تھیں۔ رولاں بارتھ نے اس سارے

Logocentric طریقِ کار کو رد کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک اہم یہ نہیں کہ متون میں اشیاء اور افراد کے موجود ہونے کا مقصد کیا ہے۔[42] اہم یہ ہے کہ وہ اشیاء اور افراد اس جگہ موجود ہیں جیسی کہ وہ ہیں نہ یہ کہ ان کو کس طرح موجود ہونا چاہیے۔

رولاں بارتھ نطشے کا مقلد نقاد ہے۔ اس نے لوگوس کے تصور کی جگہ Signifiers کے دلچسپ کھیل کو اہمیت دی اور ساختیات کے ان تعقلات کو خدا حافظ کہا جن کا تعلق سسٹم، معنی اور مدلول سے تھا۔ ان کی جگہ وہ Signifiers کو فوقیت دیتا ہے۔ رولاں بارتھ کے نزدیک تخلیق پیاز کی طرح ہوتی ہے جس کے پرت اس اُمید پر اُتارتے چلے جاتے ہیں کہ شاید اس میں کوئی متعین معنی دستیاب ہو، مگر آخر کار کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ متعین معنی تو موجود ہی نہیں۔ نہ کوئی متعین مابعد الطبعی نظام موجود ہے کہ جس کے حصول کا خبط Bewitchment نقادوں کے شعور میں خیمہ زن ہوتا ہے۔ بارتھ متن کے آفاقی ادراک اور ترسیلِ معنی کے تصور کی نہ صرف نفی کرتا ہے بلکہ کتاب کے اس تعقلاتی ڈھانچے کی بھی نفی کرتا ہے کہ جس کا ترجمہ کیا جا سکتا ہے۔ بارتھ نے اس ساختیاتی سوال سے بھی لاتعلقی ظاہر کی ہے جسے جیکب سن اور گرائماس وغیرہ مشترکہ طور پر اٹھاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا دال و مدلول اور اظہار و متن کو باہم ملایا جا سکتا ہے اور اگر ملایا جا سکتا ہے تو کس طرح؟ اس کی بجائے وہ Signifiers کی صوتیاتی سطح کو سچ یا غیر سچ کے طور پر منتخب کرتا ہے۔ اس کے نزدیک متن میں اہمیت معنویت کی نہیں دال کی ہے۔ دال کو یہ حیثیت نحوی اور نفسیاتی تجزیے کے حوالے سے حاصل ہے اور نفسیاتی تجزیے کی اہمیت اس لیے ہے کہ متن کی مبہم اور غیر متعین کیفیت اپنی نا مختتم اہمیت کی بنا پر جمالیاتی آرزو کے ابھار کا سبب بنتی ہے۔ موجودہ تناظر میں اہمیت Signifiers، متن کے کھلے پن اور تکثیریت میں تعلق کو حاصل ہے۔ بارتھ کے لیے یہ جاننا اہم ترین ہے کہ متن کس طرح معنی کی تکثیریت کو عمل میں لاتا ہے۔ وہ اصرار کرتا ہے کہ تکثیریت آرٹ اور لٹریچر کی داخلی خوبی یا کیفیت ہے۔ کوئی بھی ادبی فن پارہ یا آرٹ کا نمونہ اپنی ساخت کی وجہ سے بیک وقت بہت سے معنی کا حامل ہوتا ہے۔ بہت سے معنی کا مسئلہ قاری یا ناقد کی کسی کمزوری کے نتیجے میں ظاہر نہیں ہوتا۔[43]

بایں ہمہ تمام تر انقلابیت کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ بارتھ ساختیات سے پنڈا چھڑا نہیں سکا۔ بس زیادہ سے زیادہ وہ نو ساختیات کے دائرے میں داخل ہونے میں کامیاب ہوا

ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ ساختیات کا عمل دخل اس کے یہاں کسی نہ کسی سطح پر موجود ہے۔ بارتھ کے برعکس دریدا کو تو ساختیاتی مفکر نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ ساختیات کی مکمل تحلیل اس کا مطمح نظر ہے۔اس نے ساختیات کے اس بنیادی تصور کو توڑ پھوڑ دیا ہے جو یورپی مابعدالطبیعیات کا خاصا ہے۔ بالخصوص صداقت کے اس تصور کو منہدم کیا ہے جس کی تعریف میں معنی کی موجودگی کا تصور لازمی ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ پس ساختیات میں ساختیات کے معنیاتی تعقل کی تحلیل کے سلسلے میں استعمال ہونے والی کسوٹی کی تخصیص اہم ترین ہے۔

دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کو سمجھنے کے لیے سوشیور کو پس منظر میں رکھنا ضروری ہے۔ سوشیور نے کہا تھا کہ لسانی نشان دال اور مدلول مل کر بناتے ہیں۔لیکن یہ رشتہ دائمی نہیں۔معنی افتراق کے نتیجے میں جنم لیتے ہیں۔دریدا کے نقطۂ نظر سے یہ افتراق بھی آخری منزل نہیں کیونکہ معنی تو ملتوی ہوتے رہتے ہیں۔ سوشیور نے تو محض افتراق (Difference) کا ذکر کیا تھا۔ دریدا نے لفظ Defference کو التوا (Differance) کے معنوں میں پیش کیا ہے۔اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تقریر میں ابلاغ کا عمل براہِ راست ہوتا ہے۔اس کے برعکس لکھت میں جو کچھ کہا جا رہا ہوتا ہے وہ براہِ راست نہیں ہوتا۔ ایک طرح کا اخفا اس عمل میں موجود ہوتا ہے۔اس لیے معنی کے التوا کا سلسلہ چل پڑتا ہے۔دریدا کا اصرار ہے کہ زبان کوئی قائم بالذات شے نہیں۔کوئی بھی قرأت ہمیں معنی تک پہنچا نہیں سکتی۔اصلاً معنی ایک فکشن ہے۔دریدا کے مطابق چونکہ کوئی معنی لغوی نہیں ہوتا، ہر معنی اپنے اندر ایک استعاراتی عنصر رکھتا ہے اس لیے معنی کا التوا لازمی طور پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر دریدا نے معنی کے آزاد کھیل (Free Play) پر زور دیا ہے۔متن کی توضیح کے سلسلے میں وہ Retrospective رویے کو مسترد کرتا ہے جو معنی کے اصل کو دریافت کرنے پر اصرار کا نام ہے۔اس کی بجائے اس نے Prospective رویے کو اہمیت دی جو آزاد کھیل کی ایک صورت ہے۔اس کا کام الجھے ہوئے دھاگوں کو سلجھانا اور یا یوں سمجھیے کہ جنگل میں راستہ بنانا ہے۔جنگل جس کا پہلے سے متعین کوئی راستہ نہیں ہوا کرتا اور اگر کوئی راستہ بن بھی رہا ہو تو یہ کسی گوہر مراد کی تلاش میں ممد نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی منزل مقصود تک لے جاتا ہے۔

پرانی تنقید کا نقاد ایک طرح کا مہم جو تھا جو طے شدہ مذہبی و نظریاتی اور سائنسی ایجنڈوں کی رہنمائی میں متن کے خزانوں کی تلاش کرتا۔متن کو کھنگالتا اور پھر بے پناہ جگر سوزی سے حاصل

کردہ نتائج کو مخصوص سیاق وسباق کی حدود میں رہ کر منکشف کرتا۔[44] یہ نتائج مفید اور مسرت انگیز ہونے کے ساتھ ساتھ قوم یا ریاست کی نظریاتی ثروت مندی میں اضافے کا باعث بنتے۔ لیکن تمام تر جگر سوزی کے باوجود نقاد کی حیثیت عقیدت مند یا ادبی معاون سے زیادہ نہ ہوتی۔ جب کہ مصنف کو غوث، قطب اور ہیرو کی حیثیت دے دی جاتی کہ جس کے ملفوظات کو الم نشرح کرنا نقاد کے لیے باعث صد افتخار ہوتا۔ اس کے برعکس مابعد جدید عہد کا نقاد کسی بھی لحاظ سے مہم جو نہیں ہے۔ وہ کسی مخدوم کا عقیدت مند ہے نہ ہی کسی کا مریڈ کا بستہ بردار۔ مابعد جدید نقاد کی مثال تو سمندر میں غوطہ خور کی سی ہے۔ پیشگی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ آبدار موتی اسے ملتے ہیں یا خالی سیپیاں۔ اس قسم کی ادبی تنقید میں متن اہم ہوتا ہے مصنف نہیں۔ کیونکہ اسے معلوم ہے کہ مصنف کی روحانی یا نظریاتی برتری کو دخل اندازی کا موقع دیا جائے تو متن کی درست انداز میں توضیح کا کام ناممکن ہو جاتا ہے۔ اگر مصنف اپنا شارع آپ ہے تو پھر نقاد کی کیا ضرورت ہے۔ دوسرے یہ کہ تخلیق کے وجود میں آنے کے بعد مصنف کی مداخلت متن کی آزادی اور خود مختاری کو محدود کرتی ہے۔ اس لیے یہ کہا گیا ہے کہ جب تحریر جنم لے لیتی ہے تو مصنف منہا ہو جاتا ہے۔ اسی سیاق وسباق میں رولاں بارتھ نے مصنف کی موت کا دعویٰ کیا ہے۔ رولاں بارتھ کا یہ دعویٰ دراصل پرانے نظریات تنقید کا رد ہے جن کا ذکر اوپر تفصیل سے ہو چکا ہے۔ بہرحال نئی تنقید سرچشمہ الہام کو مانتی ہے نہ آئیڈیالوجی کے کھیل میں پڑتی ہے۔ وہ اس دعوے کو بھی تسلیم نہیں کرتی کہ تصنیف کے بطون تک رسائی مصنف کی نشاندہی کے بغیر ناممکن ہے یا یہ کہ مصنف کی سوانح اور اس کے فرمودات اس سلسلے میں کوئی خاص کردار ادا کر سکتے ہیں۔ فوکو نے مصنف کی حیثیت کو یورپین انسیت پسندی (Humanism) (جو ایک اور سیاق وسباق میں پدری نظام کا ہی تسلسل ہے) کی حدود میں رہ کر واضح کیا ہے۔ اس طرح اس نے عام سماجی تھیوری اور مصنف کے تعلق کو مربوط کیا ہے۔ فوکو نے اپنی ایک تحریر بعنوان 'مصنف کیا ہے' میں لکھا ہے:

> ''ہم یہ کہنے کے عادی ہو چکے ہیں کہ مصنف کسی کتاب کا عمومی خالق ہوتا ہے۔ اس کتاب میں وہ لامحدود دولت اور سخاوت بصورت معنیات جمع کر دیتا ہے۔ ہم یہ سوچنے کے بھی عادی ہوتے ہیں کہ مصنف دوسرے لوگوں سے مختلف ہوتا ہے، وہ تمام زبانوں سے کچھ اس طرح ماوراء ہوتا ہے کہ جوں ہی اس کے

منہ سے الفاظ برآمد ہوتے ہیں ان کے معنی کلیوں اور کونپلوں کی طرح پھوٹنے لگتے ہیں۔ حقیقت اس خیال کے بالکل برعکس ہے ...... مصنف تصنیف سے پہلے نہیں ہوتا۔ اُسے ایک بنیادی اُصول قرار دیا جا سکتا ہے جسے کے ذریعے ہماری ثقافت میں کوئی بھی شخص اپنی حدود کا تعین کرتا ہے، ان سے خود کو خارج کرتا یا منتخب کرتا ہے ...... مصنف وہ آئیڈیولاجیکل فگر ہے جس سے اس بات کی توقع کی جاتی ہے کہ اس کے ذریعے معانی کا چشمہ ابل پڑے گا۔''[45]

وزیر آغا نے مصنف کی حیثیت کو اور انداز میں پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک تنقید کے قدیم ماڈل میں متن ایک ظرف (Container) کی مانند تھا جس میں مصنف کا کام معنی کو انڈیل دینا تھا۔ جب کہ زبان کا فریضہ معنی کی ترسیل تھا۔ اور نقاد کا کام صرف متن کی تشریح تک محدود تھا۔ یہ اس کی ذمہ داری تھی کہ وہ استنباط کردہ معنی کو ٹرے میں سجا بنا کر قارئین کی خدمت میں پیش کردے۔[46] اس عمل میں معنی کی دریافت یا تخلیقِ نو کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تخلیق کے اس مافوق الفطرت نظریے کو رولاں بارتھ، پال دی مان، مشل فوکو اور ژاک دریدا نے مسترد کر کے تاریخ کے کوڑے دان کی نذر کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک کوئی بھی تصنیف نادر ہوتی ہے نہ محیرالعقول۔ بلکہ پہلے سے موجود متون اور تصانیف کا ہی تسلسل ہوتی ہے۔ فوکو نے اپنی کتاب The Archaeology of Knowledge میں اس عمل کو بین المتنیت کا نام دیا ہے۔ اس نے اپنی دلیل کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

''کسی بھی کتاب کی سرحدیں پوری طرح واضح اور طے شدہ نہیں ہوتیں۔ اپنے عنوان سے آگے۔ پہلی سطر سے آخری فل سٹاپ تک۔ داخلی بنت سے ظاہری شکل و صورت تک ...... یہ دوسری کتب کے حوالوں کے ایک نظام سے متشکل ہوتی ہے۔ دوسرے متون اور دوسروں کے جملوں سے اس کی مرہونیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کتاب جو اس وقت ہمارے ہاتھوں کی گرفت میں ہے سیدھے سادے انداز میں کوئی معروضی شے ہرگز نہیں ...... یہ ایک ایسی وحدت ہے جو تغیر پذیر اور اضافی ہے۔''[47]

رولاں بارتھ نے مشل فوکو کی بین المتنیت کو سامنے رکھ کر یہ دعویٰ کیا کہ کسی بھی متن کا

ہے۔کوئی متن اور ریجنل نہیں ہوتا نہ ہی خلا سے برآمد ہوتا ہے۔ہرنئی تخلیق بین المتنی ماحول کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔ہر کتاب میں اخذ وقبول کا سلسلہ ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے۔مصنف کے ذہن میں کیسا ہی نیا نویلا اور انوکھے تصور کا ورود کیوں نہ ہوا ہو، اسے تصنیف کی صورت میں وقوع پذیر ہونے کے لیے کچھ حدود کی پاس داری کرنا پڑتی ہے۔ان حدود کا اہم ترین پہلو یہ حقیقت ہے کہ اس کا متن حتیٰ کہ اس متن کو صورت دینے کی خواہش تک ناگزیر طور پر اس میدان میں موجود دوسرے مصنفین کے لاتعداد متون سے منسلک ہوتی ہے۔کوئی متن بھی عدم سے ظہور میں نہیں آتا۔ہر متن کسی نہ کسی روایت کے پیٹ سے جنم لیتا ہے اور اس روایت کے اندر رہ کر موجود رشتوں اور نسبتوں کی پاسداری کرتا ہے۔اسی طرح ہر تصنیف موجود زبانوں کے علاوہ کسی اجنبی زبان میں ہم سے کلام نہیں کرسکتی۔گویا مصنف جو کچھ اپنے اردگرد کے لسانی ماحول اور سماجی روایت سے تصورات اخذ وصول کرتا ہے، انھیں اپنی زبان میں پیش کردیتا ہے۔قاری بھی جب اس تصنیف کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اپنے لسانی ماحول اور سماجی روایت کے اندر رہ کر ہی ایسا کرسکتا ہے۔پھر وہ کتاب کو اپنے مشاہدے کی روشنی میں پڑھتا اور پرکھتا ہے جو اس کی دیکھی بھالی روایت کا عکاس اور پہلے سے موجود فہم کے رشتوں میں گندھا ہوتا ہے۔

اس حقیقت کی نشاندہی نارتھ روپ فرائی نے اپنے انداز میں کی ہے۔اگرچہ وہ اس بات کا قائل نہیں کہ تصنیف کو ہوا میں معلق کردیا جائے لیکن پھر بھی وہ اس چیز کا قائل ضرور ہے کہ ''جب ہم کسی تصنیف کا جائزہ لیں تو یہ بات ذہن میں ضرور رکھیں کہ یہ کوئی خود کفیل شے ہرگز نہیں۔بلکہ یہ تو پہلے سے موجود ایک سسٹم کی پیداوار ہے۔اس سسٹم میں بقول نارتھ فرائی روپ ایک پورا اساطیری نظام کارفرما ہوتا ہے۔اس اساطیری نظام کے مطابق ہی تصنیف کا پیٹرن واضح ہوتا ہے۔''(48) نارتھ روپ فرائی کے برعکس ساخت شکن تنقید متن کے اندر موجود کثیر المعنیاتی فضا میں کسی سسٹم کو تسلیم نہیں کرتی۔یہ سب کچھ جو نظر آرہا ہے۔محض گورکھ دھندہ (Labyrnith) ہے! قاعدوں، کلیوں اور گرامروں کے دھاگوں سے بنی ہوئی ایک مہین سی چادر ہے جس کو ہٹادیں تو نیچے نہ کوئی قبل تجربی مدلول (Transcendental Signified) ملے گا اور نہ کوئی سسٹم۔فقط ہمارے پیش نظر مظاہر کا ایک لامتناہی جنگل ہوگا۔ایک ایسا جنگل جس میں کوئی تنظیم، کوئی متعین معنی

اور نہ کوئی باہر نکلنے کا طے شدہ راستہ۔ دریدا جو ساخت شکن تنقید کا علمبردار ہے، زبان کو قائم بالذات شے نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک کوئی بھی قرأت ہمیں معنی تک پہنچا نہیں سکتی۔ اصلاً معنی ایک فکشن ہے۔ کوئی معنی لغوی نہیں ہوتا بلکہ اپنے اندر استعاراتی عنصر رکھتا ہے۔ دریدا متن کی توضیح کے Retrospective روّیے کو رد کرتا ہے جو معنی کی اصل کو دریافت کرنے کا دعوے دار ہے۔ دریدا نے معنی کی توضیح کے Prospective روّیے کو اہمیت دی ہے جو آزاد کھیل کی ایک ایسی صورت ہے جس کا کام اُلجھے ہوئے دھاگوں کو کھولنا اور بھول بھلیوں میں راستہ بنانا ہے۔

یہاں اگر ہم رولاں بارتھ، مشل فوکو، دریدا کے مصنف اور تصنیف کے رشتوں کے بارے میں پسندیدہ دعووں کو مسترد بھی کردیں...... اور منطقی لحاظ سے متن کے خالق کی تقدیم کو جائز طور پر تسلیم کرلیں کہ اس کے بغیر متن وجود میں نہیں آسکتا۔ یعنی یہ مان لیں کہ لکھت نہیں لکھتی، مصنف لکھتا ہے...... تو پھر بھی وہ زمانہ تو لد گیا جب جمالیات کو نظریہ کا درجہ دے دیا جاتا تھا اور فن کار کو پادری کا۔ تصنیف معجزہ تصور ہوتی اور مصنف معجزہ کار۔ جو کسی قبل تجربی مدلول کے پیغام کی ترسیل کا فریضہ سرانجام دیتا۔ یوں پیری مریدی، درباداری اور سیادت کاری والی تنقید کا وہ سلسلہ چل نکلتا تھا۔ جس کا ذکر ہم اوپر تفصیل سے کرچکے ہیں۔ قاری اساس تنقید کا کم از کم یہ فائدہ تو ہوا کہ مابعدالطبعی تنقید کا سلسلہ بند ہوا۔ اگر منطقی لحاظ سے تصنیف کے تخلیقی عمل میں مصنف کا کردار نا قابل فراموش ہے تو منطقی طور پر یہ بھی درست ہے کہ جب تخلیق تکمیل کے بعد قاری کے ہاتھ میں آجاتی ہے تو مصنف کا کوئی کام نہیں رہ جاتا کہ وہ دخل در معقولات کرے۔ گویا اس کے نظریہ ادب، اس کے نفسیاتی مسائل، اس کے سماجی تصورات کی طرف رجوع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ قاری جب مطالعہ کر رہا ہوتا ہے تو خود تصنیف اس سے کلام کرتی ہے، مصنف نہیں۔ اس سارے عمل میں مصنف دخل اندازی نہیں کرسکتا۔ نہ ہی تصنیف کے وجود میں آنے کے بعد مصنف کے لیے تصنیف کے اندر پھر سے داخل ہونے کا کوئی جادوئی راستہ موجود ہوتا ہے۔ مکالمہ، مصاحبہ اور مخاطبہ سب قاری / نقاد پر اثر انداز ہونے کی کوششیں ہی ہوتی ہیں جن کو نا معقول دخل اندازی کہا جائے تو زیادہ غلط نہ ہوگا۔ جس طرح کہ ہم پہلے گزارش کرچکے ہیں کہ متن خلا میں جنم نہیں لیتا یعنی اس پر Some thing out of nothing والی تھیوری لاگو نہیں ہوتی۔ رشتے، نسبتیں، افکار کے سانچے اور ساخت، گرائمر، لسانی نشانات، اساطیری تصورات اور مباحات و ممنوعات ایک زندہ

روایت سے منسلک ہوتے ہیں ۔ زندہ روایت جس کے اندر سے ہی ہر تحریر جنم لیتی ہے ۔ سماج اور زبان کی زندہ روایت اتنی اہم ہوتی ہے کہ انبیاء، جو معجزہ کار تصور کیے جاتے، جب اپنی قوم سے ہم کلام ہوتے تو وہ بھی اپنے سماجی ماحول اور لسانی روایت کا اتباع کرتے۔ جہاں تک بین المتنی انسلاکات کی دلیل کا تعلق ہے تو اس کی درایت اور صلابت سے انکار ناممکن ہے۔ جس طرح تمام بیانیے یا اساطیر کسی نہ کسی مہابیانیے یا مہااسطور کے بطن سے پھوٹتے ہیں، اسی طرح متون بھی پہلے سے موجود متون سے برآمد ہوتے ہیں۔ اس لیے تمام متون فکری اور لسانی طور پر ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہیں۔ وہ متن جو اس مجمع البحرین میں مہابیانیے کا کردار ادا کر رہا ہوتا ہے اسے نامزد کرنا مشکل نہیں ہوتا۔ بس تھوڑی سی عرق ریزی کی ضرورت پڑتی ہے۔

بین المتنیت کے تصور کو سمجھنے کے لیے پرانے عہد نامے کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ اس کے سارے صحیفے اور کتابیں الگ الگ ہونے کے باوجود ایک ہی متن کا تسلسل ہیں اور ایک ہی قسم کی معنی خیزیت کے کام میں مصروف ہیں۔ ان میں تمام آوازیں ایک ہی آواز سے اور تمام معنی ایک ہی معنی سے پھوٹتے ہیں۔ اس بین المتنی کیفیت کا ادراک باب پیدائش سے حباقق نبی کے آخری صحیفے تک ہر باب میں موجود ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کا کشف والہام اور ان کا روحانی سفر ان کا مہابیانیہ ہیں۔ زمانہ حال سے ہم جیمز جوائس کے ناول یولیسس کی مثال دے سکتے ہیں۔ جیمز جوائس نے یولیسس میں نہ صرف ہومر کی اوڈیسی کے موضوعات سے استفادہ کیا بلکہ چوسر کی کہانیوں سے جدید دور کے حسن بڑھاؤ کالموں تک ہر طرح کی اطلاعات اور متنوع اسالیب سے استفادہ کیا۔ چنانچہ یہ درست ہے کہ تخلیق کار کا تجربہ لسانی اور سماجی روایت کا مرہون منت ہوتا ہے۔ پہلے سے موجود بہت سے متون سے وہ مستفیض ہوتا ہے۔ تاہم یہ بھی درست ہے کہ فن پارے کے پیٹرن، تراش خراش، طرزِ احساس اور اندازِ فکر پر مصنف کی اپنی چھاپ گہری ہوتی ہے۔ جسے تنقید کی زبان میں تخلیقی دستخط کا نام دیا گیا ہے۔ گویا فنکار کے ہاتھ میں ایک ناتراشیدہ پتھر ہوتا ہے جسے وہ اپنی مہارت سے ہفت پہلو ہیرے میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اس عمل میں فنکار کی تخلیقی چھاپ کو اہلِ نظر فوراً پہچان لیتے ہیں۔ میرے ذہن میں اس وقت لیونارڈو ڈاونشی کی مونا لیزا آ رہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا لیونارڈو ڈاونشی کی ذات کو مونا لیزا سے الگ کیا جا سکتا ہے۔ ہرگز نہیں۔

یوں مجھے ڈاکٹر سعادت سعید کی اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی عار نہیں کہ مصنف کے

ساتھ بندر بانٹ والا سلوک نہیں ہونا چاہیے۔ نقاد کو تخلیق کار پر سبقت دینے کا مطلب یہی ہے۔ لیکن یہ بات بھی درست نہیں کہ نقاد کو متن کی خلاقانہ تشکیلِ نو کے اعزاز سے محروم کر دیا جائے۔ میں بین المتنیت کے نسبتاً محدود (Soft) تصور کو قبول کرتے ہوئے یہ تسلیم کرتا ہوں کہ جب قاری کسی تخلیق کی پرتیں اتار کر اس کے معنیاتی نظام اور اس کی جمالیاتی ترکیب کو بے نقاب (Decode) کرتا ہے تو وہ تخلیق نو کا فریضہ سرانجام دیتا ہے۔ چونکہ میرے نزدیک ہر بڑا جمالیاتی تجربہ بذات خود ایک واردات ہوتا ہے اس کو عین مین اسی طرح Conceive کرنا اور اس کے عقبی دیار تک رسائی حاصل کرنا بڑے اعزاز کی بات ہے۔ تاہم یہ کام اتنا آسان نہیں۔ اس کے لیے بڑی محنت، تپسیا اور جگر سوزی کی ضرورت پڑتی ہے۔

زندہ تصنیف وہ ہوتی ہے جو ہر عہد کے قاری/نقاد کی متخیلہ کو متحرک کرتی ہے اسے ایک نئے تجربے سے مستفیض کرتی ہے جس کے نتیجے میں نقاد تصنیف کی جمالیات کا تجزیہ وتنقید کر کے اسے از سرِ نو تصوراتی تشکیل فراہم کرتا ہے۔ یوں وہ تخلیق نو کے عمل کا اہم کردار بن کر سامنے آتا ہے۔ لیکن یہ بھی نشان خاطر رہے کہ جب تصنیف قاری کے ہاتھ میں چلی جاتی ہے تو اس کی تعبیر و تشریح مصنّف کی منشا سے آزاد ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مابعد جدیدیت متن کی متعدد تعبیروں کا خیر مقدم کرتی ہے اور ان میں سے کسی خاص تعبیر یا کسی معنی کو دوسرے پر فضیلت نہیں دیتی۔ فضیلت کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب صداقت کو واحد، معروضی اور دائمی تسلیم کر لیا جائے۔ چونکہ مابعد جدیدیت میں حقیقت عارضی، حادث اور صورتِ حال کی پابند تصور کی جاتی ہے؛ کوئی معنی زبان اور ثقافت کے تناظر سے باہر وجود نہیں رکھتا، اس لیے مابعد جدیدیت میں حتمیت کے کسی دعوے کو قبول نہیں کیا جاتا۔ جو کچھ بھی سامنے آتا ہے وہ بین المتنیت کا نتیجہ اور تکثیریت کا سبب ہوتا ہے۔ اس بین المتنیت اور تکثیریت میں مصنّف ہیرو ہوتا ہے نہ نابغہ روزگار۔ تصنیف جب قاری کے ہاتھ میں آجاتی ہے تو مصنّف کا کردار غیر متعلق ہو جاتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کے پیش نظر مابعد یدیت نے مصنّف کی موت کا نعرہ بلند کیا۔

مابعد جدیدیت اور آرٹ

مابعد جدیدیت نے آرٹ کے تصورات کو بھی تبدیل کیا ہے۔ سب سے پہلے تو آرٹ کی اس اشرافیائی عینیت پرست روایت کو رد کر دیا ہے جو آرٹ کو اعلیٰ اور ادنیٰ آرٹ میں حد بندی

پرسختی سے عمل کرتی تھی۔ جدیدیت کی جمالیات میں ہر اس تجربے کو آرٹ سے خارج از بلد کر دیا جاتا جس کا تعلق عمومی تجربے سے ہوتا۔ یا جس میں داخلی یا باطنی تجربے کا عمل دخل کم ہوتا یا جس میں مصنف کی موضوعیت، ایغو اور نرگسیت کا کھیل ذرا کم تر سطح پر سامنے آتا۔ مابعد جدید آرٹ نے شعور کی اس نرگسیت اور پُراسراریت کو مسترد کر دیا ہے جسے ہیگل، ہائیڈیگر اور ہسرل نے آرٹ میں متعارف کرایا تھا اور اسے شعور کے تخلیقی عمل کا نام دیا تھا

گلین وارڈ[49] نے جدید آرٹ کی چھ روایتی خصوصیات گنوائی ہیں:

1۔ اختراع　　2۔ تجربیت　　3۔ انفرادیت

4۔ ترقی پسندی　　5۔ تخلیقیت　　6۔ انچ یا انوکھا پن۔

جدیدیت پسندوں کا دعویٰ تھا کہ آرٹ سماجی رسم و رواج کا پابند نہیں ہوتا۔ آرٹ کو صرف آرٹ کے طور پر لینا چاہیے۔ آرٹ کو مادی فوائد کا ذریعہ بنانا آرٹ کی توہین ہے۔ اور اسے نظریاتی مقاصد کی ترویج کی خاطر استعمال میں لانا بھی گناہ کے مترادف ہے۔ دوسرے لفظوں میں جدیدیت نے آرٹ برائے آرٹ کے نظریے پر زور دیا۔ اور جن خاص خاص نقاط کو پیش نظر رکھا وہ درج ذیل ہیں:

1۔ آرٹسٹ کو اپنی زندگی آرٹ کے لیے وقف کر دینی چاہیے۔ مالی مفادات اور تجارتی اغراض سے گریز کرنا اعلیٰ آرٹ کی تخلیق کے لیے ضروری ہے۔

2۔ آرٹسٹ کو بے مثل بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ وہ چیزوں کے بطون میں دیکھ سکتا ہے۔ ان کے اسرار دریافت کر سکتا ہے۔ اس لیے اسے دانائے راز کہا گیا ہے۔ وہ ایک نابغہ شخصیت کا مالک ہوتا ہے جس کی زمانے کو قدر کرنی چاہیے۔

3۔ جس طرح آرٹ لازماں ہوتا ہے، اس طرح آرٹسٹ بھی زمان و مکاں سے بلند ہونے کی صلاحیت کا حامل ہوتا ہے۔

4۔ آرٹ کی دنیا عام دنیا سے الگ اور ارفع ہوتی ہے، اس لیے آرٹ عمومیت کی نفی کرتا ہے اور Mundane حقائق کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا۔

5۔ آرٹ جوہری طور پر آزاد اور خود مختار ہوتا ہے۔ نظریے یا عقیدے کی اس کے سامنے کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی۔

6- آرٹ کے اپنے اصول وقواعد ہوتے ہیں ان کا سرچشمہ کہیں اور تلاش نہیں کیا جاسکتا۔
7- آرٹ کے شہکار وہ تخلیقات ہوتی ہیں جن کا دوسری اشیاء سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا کسی معروض سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔
8- آرٹ کو اپنے وجود کا جواز فراہم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یعنی اس کا کوئی اخلاقی، سیاسی، اور معاشی جواز پیش نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی آرٹسٹ سے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ اپنے کام کی افادیت کا جواز پیش کرے گا۔

آرٹ کے ان عینیت پسند نظریات کا سب سے زیادہ دفاع پچھلی صدی میں امریکی نقاد کلیمنٹ گرین برگ نے کیا۔[50] اس نے اپنے نظریات کی وضاحت میں مسلسل تنقیدی مضامین تحریر کیے جو 1930ء سے 1960ء تک آرٹ اور تنقید کے مختلف رسائل میں شائع ہوتے رہے۔ گرین برگ آرٹ میں استحضاریت کے استعمال کا مخالف تھا اور آوانٹ گارڈے نظریات کا پابند۔ وہ کہا کرتا تھا کہ آرٹ کی دنیا میں قدم رکھنے سے پہلے آپ کو ہر طرح کا بوجھ اتار پھینکنا چاہیے، جس مراد یہ تھی کہ ہر طرح کے اخلاقی، سیاسی، اور سماجی مسائل سے جان چھڑا کر ہی آرٹسٹ کمال حاصل کرسکتا ہے۔ کیونکہ یہ سب چیزیں آرٹ کو آرٹ بننے سے روکتی ہیں اور نقاد کو آرٹ کے ادراک سے محروم کرتی ہیں۔ گرین برگ کے نزدیک آرٹ کو جعلی نمائشی اور تجارتی مقاصد کے لیے استعمال کرنے سے آرٹ کی توہین ہوتی ہے۔ آرٹ کے اس قسم کے استعمال کو وہ Kitsch کا نام دیتا ہے۔ یہ جرمن زبان کا لفظ ہے جس مراد پاپولر اور کمرشل آرٹ ہے۔ اس کے خیال میں اس قسم کا Pseudo آرٹ ہمیں اعلیٰ ثقافتی اور تہذیبی معیارات سے محروم کردیتا ہے۔ چنانچہ وہ ان لوگوں آرٹسٹ ماننے سے انکاری ہے جو مالی فوائد کی خاطر اخبارات، رسائل اور ٹی وی کے اشتہارات بناتے ہیں۔ فیشن میگزین کے سرورق پینٹ کرتے ہیں اور ادبی فن پاروں کی توضیحاتی مصوری کا کام سرانجام دیتے ہیں۔ وہ مزاحیہ خاکوں، ٹیپ ڈانسنگ پاپ میوزک اور ہالی ووڈ کی فلموں اعلیٰ ذوق کے منافی قرار دیتا ہے۔ اس کے یہاں اعلیٰ پائے کے کلچر اور کِٹش میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ان دونوں کو باہم آمیز کرنا اس کے نزدیک گناہ عظیم ہے جو آرٹ کے لیے تباہ کن نتائج کا سبب بنتا ہے۔

مابعد جدیدیت نے گرین برگ مکتب فکر کے ان تمام نظریات اور آرٹ کی اشرافیائی

حد بندی کو مسترد کر دیا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک آرٹ کی خود مختاری اور آزاد مملکت کا تصور لایعنی ہے۔ انفرادیت، امیج اور طہارت ایسے معاملات فضول قسم کی عینیت پسندی کے ذیل میں آتے ہیں۔ گرین برگ کی تھیوری کو سب سے پہلے اینڈی وار ہول نے چیلنج کیا۔[51] وہ ایک امریکی پوپ آرٹسٹ ہے جس نے آرٹ میں عملیت کو شامل کر کے ماس کلچر کا حصہ بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے گرین برگ کی ہدایات کے برخلاف کٹش کا آزادانہ استعمال کیا۔ وار ہول اور دوسرے مابعد جدید آرٹسٹوں (جن میں جیمر روز نکے کا نام سرفہرست ہے) کا استدلال ہے کہ آرٹسٹ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ہم صرف آرٹسٹ ہیں۔ آرٹ ایک مخصوص قسم کا لائف اسٹائل تو دیتا ہے لیکن اس کے نتیجے میں زندگی کے بقیہ امکانات زائل نہیں ہو جاتے۔ آرٹسٹ ہمیشہ آرٹ کے خود مختار دائرے میں نہیں رہتے۔ ان کی سماجی زندگی کے بھی کچھ تقاضے ہیں، مختلف ذمہ داریاں ہیں۔ صارفیت کے اس دور میں بہت سی ضروریات ہیں۔ اگر وہ آرٹسٹ ہیں تو صارف بھی ہیں۔ اس کے علاوہ عالمگیریت (Globalization) کے اس دور میں ذائقوں کا تنوع، سیاسی کثرتیت اور ثقافتوں کا امتزاج وجود میں آ رہا ہے۔ لائف اسٹائل میں بھی بین الاقوامیت کے اثرات نمایاں ہیں۔ فلم، ٹی وی، کمپیوٹر گرافکس اور ماس ری پروڈکشن نے اعلیٰ آرٹ کے تصورات کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ ماس میڈیا کے اظہاری کلچر میں انفرادیت، امیج اور تخلیقیت کے عناصر منہا ہو رہے ہیں۔ آرٹ کی گہری سنجیدگی کھیل تماشے میں بدل گئی ہے۔ اظہار کے مختلف کوڈز باہم آمیز ہو رہے ہیں۔ حرکت و قوت کو سکون اور انجماد سے ملایا جا رہا ہے۔ مادی اشیاء کو حسیاتی تجربیت و رلذت پر ست کلچر سے جوڑ دیا گیا ہے۔ یہ دونوں تشہیر کی تھیوری کے جڑواں عناصر ہیں۔ دونوں کو صارفی معاشرے میں برابر کا وزن اور اہمیت حاصل ہے۔ ماس میڈیا نے ایک ایسا جہان تخلیق کیا ہے جس میں ضروریات آرزوؤں کے ساتھ مل گئی ہیں۔

مابعد جدید آرٹ کے بارے میں یہ کہا جا رہا ہے کہ اس کی نظریاتی بنیاد روایت شکنی، عوامیت اور اجتماعی برابری پر قائم ہے۔[52] اس میں فن کار کوئی لاثانی، مستند و منفرد مخلوق نہیں۔ نہ ہی وہ ہالہ نور کے اندر کی کوئی ماورائی مخلوق ہے۔ اطالوی نقاد ایکلی بونتو اولیوا کے مطابق مابعد جدیدیت فن کار سے ہیرو کے رویے کو قبول نہیں کرتی۔ آرٹسٹ کی حیثیت Decorator سے زیادہ نہیں جس کی تخلیقات میں ارادے اور قصد کا کوئی تعلق نہیں۔ مابعد جدیدیت کمزور آرٹ کی

انکساری کو اہمیت دیتی ہے اور جدیدیت کی ہمہ گیر حاکمیت کو مسترد کرتی ہے۔[53] مابعد جدیدیت میں آرٹ کے حوالے سے جو دوسرا لفظ جو استعمال ہو رہا ہے وہ ہے Pastiche جس کے معنی میں چربہ سازی اور نقل در نقل کے تصورات کو فوقیت حاصل ہے۔ ماضی کے شہکاروں کی نقلیں بازار میں منفعت کی خاطر فروخت کی جا رہی ہیں۔ جیسے لیونارڈو ڈاونشی کی مونا لیزا کی نقول کا مارکیٹ میں سیلاب آیا ہوا ہے۔ اس کے نتیجے میں اگر ایک طرف آرٹ اپج اور تخلیقیت سے محروم ہو رہا ہے تو دوسری طرف کوچہ و بازار کی قابل فروخت شے بن گیا ہے۔ اس طرح کلچر اور آرٹ کا رشتہ معیشت، سیاست اور ٹیکنالوجی جڑ گیا ہے۔ 'لیکن مابعد جدیدیت کے مفسرین اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مابعد جدیدیت کا فن تجارتی شے (کموڈٹی) بن گیا ہے۔ ان کے خیال میں فن کی تخلیق اور فن کو تجارتی طور پر بازار میں لانے اور مشتہر کرنے کے طریقہ کار میں فرق کرنا لازمی ہے'۔[54] اسے کہتے ہیں مرا ہوا نہیں اکڑا ہوا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مابعد جدید فن کار اسے موضوعیت اور تخلیقیت کی اس تعریف سے نجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں جس نے فن اور فکر میں تاریخ کے کردار کو بورژوائی غلبے کے نتیجے میں کافی عرصہ تک نظر انداز کیا۔[55] اس نقطۂ نظر کو بادریلا کے ہائپر ریل اور Simulation کے نظریے کی مکمل حمایت حاصل ہے۔

حواشی

(1) وزیر آغا، دستک اس دروازے پر، صفحہ 93
(2) Perer V. Zima, p. 100
(3) Margins, p. 310
(4) تحریریات، ص10، بحوالہ ہنڈرس، 201
(5) J Derrida, Margins of Philososphy, p.318
(6) S. Critchley, The Ethics of Decostruction, p. 196
(7) Abid.,197
(8) Derrida, The Time of a Thesis, p. 44
(9) Lyotard, J. F, Instructios paiennes, p. 38
(10) Lyotard, Postmodern Condition, p. 36
(11) Glen, p. 170
(12) Focault, M. Structuralisme et poststructuralisme, 1983, p. 440
(13) Cf. Foucault. The Order of Discourse.1084, in M. J Shapiro (ed.), Language and Politics, Oxford.p. 129
(14) In Defence of History, P. 187
(15) The Focault Reader, 1984, pp. 89.95
(16) Introducing Postmodernism, 205, p.83
(17) Glen Ward, p. 142
(18) Ibid., p. 142
(19) Akbar S. Ahmed, Postmodernism and Islam, p. 204
(20) Glen Ward, p. 27
(21) F.Jameson, Postmodernism, or, The Cultural Logic of the Late Capitalism, pp.35-36
(22) Charles Lemert, Postmodernism is not what you think, 2005 p.37
(23) Glen,p.64
(24) Cf. Jean Baudrillard, Simmulation, trans, 1983
(25) Baudrilla, J., Simulacraand Simulatuins, ed., Mark Peter Selected Writings, 1988
(26) Cf. Glenn Ward, 1997: p 77

(27) The Coming of Postindustrial Society. A venture in Social Forecasting, 1973, p. 477

(28) Fukuyama,1992 : 311

(29) Akbar S Ahmad , Postmodernism and Islam, pp.10-26

(30) Burton, Hans, 1995 : 6-8

(31) Lyotard,Just Gaming,1985 : 9

(32) Ross, A., 1988 : xv-xvi

(33) Kellner, D. & Best, S. 1991: 286-7

(34) Ryan, M. Postmodern Politics, In Theory, Culture and Society, vol. V, no. 576

(35) Raymond Plant,in the The Poltics of Postmodernity, ed. James Good and Irving velody, p. 83

(36) The Politics of Post Modernity: P. 83

(37) Laclau, E. and C Mouffe, C., 1988: 79

(38) Ibid., 1988: 37

(39) Kellner, D. & Best, S.1991:242

(40) Ibid.,

(41) Glenner, E.,1992: 24

(42) R. Barthes, The Grains of the Voice, Interviews, p. 191

(43) R. Barthes, Criticism and Truth, 1987, p. 67

(44) دیکھیے: ڈاکٹر اقبال آفاقی۔ مضمون مطبوعہ اثبات، 2012ء، ممبئی و نقاط، فیصل آباد، ص 57، 2013ء

(45) Focault, What is Author? in Textual Strategies, pp.158.

(46) وزیر آغا، دستک اس دروازے پر، ص 136

(47) Focault, The Archeology of Knowledge, 1972, P. 23

(48) وزیر آغا، دستک اس دروازے پر، ص 117

(49) Glenn Ward, p.51

(50) Cf. Clement Greenberg: The Collected Essays and Criticism,vols 1-4, 1993.

(51) Cf. Posmodernismt ed, Stuart Sim, pp.131-132

(52) Postmodernism, ed. Stuart Sim, P.134

(53) Ibid., 136

(54) دیوندر اسر۔ ادب کی آبرو، ص 61

(55) Cf. Linda Hucheon. A Poetics of Postmodernism, History, Theory, Fiction, . 1988

مابعد جدیدیت: تبصرہ و تنقید

گزشتہ ابواب میں مابعد جدیدیت اور اس کے تاریخی پس منظر اور نظری بنیادوں کا پورے اخلاص اور علمی رمعیارات کی پاسداری کے ساتھ جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مقصد تاریخِ تصورات میں ارتقائی تبدیلیوں کا ایک عمومی نقشہ سامنے لانا تھا۔ یہ کوشش حتمی نہیں۔ یقیناً بہت سے جائز اعتراضات وسوالات اٹھائے جاسکتے ہیں۔ غلطی اور خطا سے کس کو مفر ہے؟ تاہم یہ کوشش بہرحال کی گئی ہے کہ جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے تصورات کو کسی تعصب یا بقراطیت کے بغیر سمجھا جا سکے۔ اس سلسلے میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ جدیدیت کے خلاف مابعد جدیدیت کے اعتراضات بلا جواز نہیں۔ بڑی حد تک جائز ہیں اور مضبوط بنیادوں پر استوار بھی۔ بالخصوص جس عصری تناظر میں جدیدیت کا محاکمہ کیا گیا اور جس مدلل انداز میں اس کے منفی نتائج وعواقب کو سامنے لایا گیا ہے، کوئی بھی صاحب فکر ونظر اس کی داد دیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مابعد جدیدیت کا ڈس کورس نہ صرف منطقی استدلال پر مبنی ہے بلکہ اسے تاریخ تصورات کے ارتقائی عمل کی تائید بھی حاصل ہے۔ گزشتہ صدی کی آخری دہائیوں نے جس طرح مہابیانیوں کا پردہ فاش کیا ہے، اس کی تعریف وتحسین از بسکہ ضروری ہے۔ تاریخ کا یہ ایک ناقابل فراموش باب ہے۔ ان آخری دہائیوں میں وقوع پذیر ہونے والے سیاسی وسماجی تغیرات اور فکری وعملی مقتضیات نے بھی بہت سے مقبول عام فارمولوں کو مسترد کر دیا ہے۔ ویت نام کی جنگ میں امریکی شکست اور سویت یونین کا زوال اور پھر دیوار برلن کا انہدام ایسے اہم تاریخی حادثات ہیں جنہوں نے مابعد جدیدیت کے حامی مفکرین کے دعوؤں کو مزید کمک فراہم کی۔ اسی دوران ظہور میں آنے والے مواصلاتی انقلاب نے بھی دنیا کے

معنیاتی نقشے کو تبدیل کر دیا۔

اگر یہ درست ہے کہ مابعد جدیدیت متن کی متعدد تعبیروں کا خیر مقدم کرتی ہے اور کسی ایک تعبیر، کسی ایک معنی کو دوسرے پر فضیلت و فوقیت نہیں دیتی تو یہ بھی غلط نہیں کہ مابعد جدیدیت کے اپنے دعوے بھی حتمیت پر اصرار نہیں کر سکتے۔ کیونکہ فضیلت و حتمیت کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب صداقت کا کوئی واحد، معروضی اور تسلیم شدہ معیار موجود ہو۔ چونکہ مابعد جدیدیت نے حقیقت کو عارضی، حادث اور درپیش صورتِ حال کی پابند قرار دیا ہے، معنی کو لسانی زائچوں اور ثقافت کے مظاہر تک محدود کر دیا ہے اس لیے اس کا اپنا کوئی دعویٰ بھی حتمی (Final) قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر کوئی ایسا دعویٰ کیا بھی جائے تو وہ خود شکست ہوگا۔ اپنے ہی وجود کی نفی کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کے بیانیے بھی حرف آخر نہیں انہیں بھی نقد نظر کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مابعد جدیدیت کے نقائص (Flaws) کی نشاندہی کرنا اسی طرح لازمی ہے جس طرح کہ جدیدیت کی تنقید کے ذیل میں ضروری قرار پایا۔

یہ بات طے ہے کہ جس دنیا میں ہم اپنی اپنی ثقافتی اور لسانی روایات کے ساتھ زندگی کرتے ہیں وہ نظام کاروں کے ہمہ گیر نظریات کی دنیا سے زیادہ قیمتی اور خوبصورت ہے، زیادہ جاذب نظر اور پروقار ہے۔ اس میں بالشویکی انقلابیوں، نازی نسل پرستوں اور آرویلین نظام کاروں کے فسطائی فلسفوں کی ضرورت نہیں۔ یہ فلسفے انیسویں صدی کے کلیت پسند نظام کاروں کا پیدا کردہ فساد ہیں جو ترقی اور فلاح کے نام پر نوع انسانیت کو یکسانیت کا درس دیتے رہے اور منظم اور منضبط زندگی بسر کرنے کو ترقی کی کلید کہتے رہے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ انہوں نے کائنات اور طبعیات کے عمومی قوانین دریافت کر لیے ہیں جن کو بروئے کار لا کر لامحدود کے دروازے وا کیے جا سکتے ہیں۔ اس مسئلے کی نشاندہی مشہور ادیب اور فلسفی سانتیانہ نے اپنے ایک ناول میں ان الفاظ میں کی ہے۔

> ”تم فلسفیوں کے ساتھ مصیبت یہ ہے کہ تم اپنی ذمہ داری (Vocation) کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہو۔ تمہیں تو شاعر ہونا چاہیے تھا لیکن تم تو کائنات کے قوانین بنانے پر اصرار کرتے ہو۔ طبعیات اور اخلاقیات کے اصولوں پر بحث کرتے ہو۔ اور ایک دوسرے سے جھگڑا کرتے ہو۔ چونکہ تمہارے وجدان الگ الگ ہیں اس لیے تصادم لازمی ہے۔ کیا تم مجھے ادعایت پسندی کا طعنہ دے

رہے ہو؟ کیا میں یہ کہہ رہا ہوں کہ ہر شخص کو مجھ سے اتفاق کرنا چاہیے؟ میں اکثر ذرا دھیمی آواز میں ان سے اتفاق کرتا ہوں کہ ہاں یہ ایسا ہے۔ لیکن اس کے با وجود جب وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ حقیقت بیان کر رہے ہیں تو ان لوگوں کی دشمنی مول لے رہے ہوتے ہیں جن کی اس سلسلے میں مختلف رائے ہے یا وہ اس معاملے سے بالکل نابلد ہوتے ہیں۔"(1)

اگر زندگی اور کائنات کے قوانین وضع کرنے والوں پر سانتیانہ کی تنقید درست ہے اور میرے خیال میں کافی حد تک درست ہے تو یہ بات بھی غلط نہیں کہ تمام لوگوں کو اپنے اپنے انداز سے سوچتے ہیں اور یہ ان کا ناقابل تردید پیدائشی حق ہے۔ دوسروں کے اختلاف رائے کے حق کو ویٹو نہیں کیا جاسکتا۔ لوگ یک طرفہ محاکموں سے جلد متنفر ہو جاتے ہیں اور مآل کار مخاصمت اور مخالف پر اتر آتے ہیں۔ دنیا میں آمریت کے خلاف نفرت کی یہی سب سے بڑی وجہ ہے۔ جدلیات کے اصولوں کے مطابق کوئی بات حتمی نہیں ہوتی۔ ہر دعوے کا کوئی جواب دعویٰ ضرور ہوتا ہے۔ چنانچہ علمی اخلاص کا تقاضا ہے کہ مختلف اور متفرق آراء سے آگہی ضروری ہے۔ اس تمہید کے بعد گذارش احوال یہ ہے کہ اگرچہ لیوتار، فوکو، دریدا اور بادریلا وغیرہ نے کائناتی قوانین دینے کا دعویٰ نہیں کیا۔ بلکہ ان کا تمام تر تھیسس ہی اس کے برعکس ہے۔ ان کی تنقید کا محور حتمیت کے بلند بانگ دعووں کا استرداد ہے۔ یہی مابعد جدیدیت تھیوری اور بنیاد ہے۔ لیکن مشکل یہاں درپیش یہ ہے کہ مابعد جدید مفکرین روشن خیالی کے ایجنڈے کی ہر شق کو مسترد کرتے ہوئے بہت دور جا چکے ہیں۔ زمانے کی ہوا بھی ان کے حق میں چل رہی ہے۔ آرٹ سے لے کر سیاست تک ہر میدان میں ان کو مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ اس لیے ان کی آراء میں جو حتمیت کا عکس نظر آتا ہے وہ کچھ زیادہ حیران کن نہیں۔ بالخصوص یہ احساس اس وقت بڑھ جاتا ہے جب وہ صداقت، حقیقت، عقل، سائنس اور تاریخ پر تمام تر تشکیکیت کے ساتھ یلغار کرتے ہیں اور غیر ضروری طور پر کشتوں کے پشتے لگاتے چلے جاتے ہیں۔ بلاشبہ آئیڈیالوجیز کے بارے میں ان کا موقف مضبوط استدلال پر قائم ہے۔ خصوصاً نوآبادیاتی نظام اور سوویت یونین کی شکست و ریخت نے ان کے نقطۂ نظر کو تقویت فراہم کیا ہے۔ لیکن سماجی زندگی میں انتظام و انصرام اور یک جہتی و یک سوئی سے یک سر انکار روزمرہ زندگی کو کنفیوژن اور انتشار کی نذر کرنے کے مترادف ہے۔

مارکسی مکتب فکر کے حامی مفکرین کے نزدیک یہ تیسری دنیا کے لوگوں کو بہکانے اور گمراہ کرنے کا ایک تیر بہدف نسخہ ہے۔ ایک ایسا ہتھکنڈہ جو فکری طوائف الملو کی کو ہوا دینے میں خاصا کارگر ثابت ہوا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مغربی اقوام کے لوگ زندگی کی تمام آسائیشات سے مالا مال ہیں۔ ان کو سماجی تحفظ بھی حاصل ہے۔ اس لیے چھوٹی چھوٹی ثقافتی اکائیوں میں بٹ کر زندگی کرنا ان کے لیے خوش آئند ہے۔ لبرل کارپوریٹ سرمایہ داریت نے انفرادی اور ثقافتی سطح پر ان کو پر آسائیش زندگی کے پہلے سے زیادہ مواقع فراہم کر دیے ہیں۔ اب وہ اپنے ڈرائنگ روموں میں ٹی وی کے سامنے بیٹھ کر پر سکون زندگی کے مزے لوٹ سکتے ہیں۔ لیکن تیسری دنیا کے لوگ جو ابھی ابتدائی ضروریات کی تسکین سے بھی قاصر ہیں، اس قسم کے تصورات سے مزید بدحالی کی طرف جا سکتے ہیں۔ لہٰذا قدم اٹھانے سے پہلے احتیاط ضروری ہے۔

بہر حال یہاں پر تعیش زندگی کے بارے میں فوکویاما کی اس Grotesque رُوداد کا ذکر از بسکہ اہم ہے جس میں اس نے مستقبل کے مغربی انسان کی شانت زندگی کو مصور کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لبرل سرمایہ داری نظام کے آخری آدمی کی زندگی اس پالتو کتے سے مماثل ہوگی جو بے فکری کے عالم میں خوب جی بھر کر کھانے کے بعد سردیوں کے سورج کی دھوپ میں نیند کے مزے لیتا ہے۔[2] یہ مسئلہ کہ اس کے مقابلے میں دوسرے کتے زیادہ خوشحال ہیں یا یہ کہ دنیا کے کسی دور دراز کے علاقے میں کچھ کتوں کا استحصال ہو رہا ہے اس کے لیے چنداں پریشان کن نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنی موجود صورتِ حال سے پوری طرح مطمئن ہوگا۔ فوکویاما کے مطابق چونکہ لبرل سرمایہ داری سماج اپنے شہریوں کی اچھی طرح دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ ان کو پریشانی سے نجات دلاتا ہے لہٰذا یہ ایک مثالی ماحول پیدا کرنے کا اہل ہے کہ جس میں شہری مکمل طور پر شانت زندگی گزار سکیں۔ کسی پریشانی کے بغیر۔

یہاں ہم فوکویاما کی پیش کردہ مابعد جدید انسان کی تصویری روداد پر کچھ استفسارات کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسان واقعی عالم تسکین وعشرت میں حیوانیت کے اس تحت الثریٰ میں اتر سکتا ہے جسے خود اس نے اسفل قرار دے کر دور اساطیر میں ہی مسترد کر دیا تھا؟ کیا اس انداز میں سوچ کر فوکویاما انسانیت کی تذلیل کا مرتکب نہیں ہوا ہے؟ کیا واقعی انسان اس قدر گراوٹ کا شکار ہو سکتا کہ وہ انسانیت کے تصور سے ہی دست بردار ہو جائے؟ کیا پوسٹ

انڈسٹریل سماج اس قدر بھیانک صورتِ حال پر منتج ہوسکتا ہے کہ انسان اپنی روح کی الوہی عظمت اور ستاروں پر کمند ڈالنے والی فطرت کو بھول جائے گا؟ کیا انسان کے DNA کا وہ خاکہ جو گزشتہ ستر اسی ہزار سال کے دورانئے میں مرتب ہوا ہے اس قدر کمزور ہے کہ ایک مثالی خوشحالی کا دور انسانیت کے ہر نقش کو بہالے جائے گا؟ کیا وہ اس قدر Denatured ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی ذات کے اس شاہکار تصور سے دست بردار ہو جائے جو حیوانی جبلتوں کے خلاف ہزار ہا سال کی جدوجہد کے نتیجے میں فطرت کے اعلیٰ ترین رنگوں اور خوشبوؤں سے مزین ہو کر معرضِ وجود میں آئی تھی؟

صاحبو! فوکویاما کی یہ پیش گوئی محض التباس ہے۔ قیامت کا منظرنامہ ہے۔ وہ دام ہم رنگ زمیں ہے جو انسانی فطرت کو رجائیت، وجاہت اور رفعتِ فکر ونظر سے محروم کرنے کے لیے بچھایا گیا ہے۔ انسان کو انسان کے درجے سے گرانے کے لیے۔ فوکویاما سماجی مفکر ہے جسے معلوم ہونا چاہیے کہ انسانی نفسیات کون کون سے عناصر کا مرکب ہے۔ انسان کے اندر حیوانی جبلتیں بالکل موجود ہیں۔ ان سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن خیر، سچ اور فکر و جمال کی صفات نے جبلتوں کو آمیز کر کے جو تصویر بنائی ہے وہ حیوان کی نہیں، انسان کی ہے۔ وہ تصویر جو خداوند خدا کا عکس ہے۔ محض سایہ اور ظل ہی نہیں وہ بذاتہ ایک پروقار ذات ہے۔ جب تک انسان کی یہ ارفع تصویر موجود ہے کوئی کس طرح سوچ سکتا ہے کہ انسان کا مستقبل اس قدر کریہہ اور بدہیئت ہوسکتا ہے۔ یہ سب ہیگل اور ڈارون کی منفی تشریحات کا ثمر ہے۔ جیکوئس ایلول نے 'Betrayal of the West' پیش گوئی کی تھی کہ بیسویں صدی کے اواخر میں انسان اندھے انکار، بے سمت حرکت اور لایعنی تکرار کا شکار ہو جائے گا[3] اور بالآخر خودکشی اور تباہی کا ارادہ باندھ لے گا۔[4] فوکویاما کچھ ایسے ہی منفی خیالات اور وسوسوں کا شکار نظر آتا ہے۔ انسانی نفسیات کی ان مثبت جہات کو کون فراموش کرسکتا ہے جو تمام تر مشکلات اور مسائل کے باوجود ہمیشہ فتح یاب رہی ہیں۔ انسان نے ہمیشہ ثابت کر دکھایا ہے کہ وہ بند گلیوں میں راستے تلاش کرسکتا ہے، تاریک راہوں کو ید بیضا سے منور کرسکتا ہے۔ حیوانی جسم کی کمزوریوں اور مجبوریوں سے ماورا ہونے کا راز ازل سے اس کے وراثتی خلیوں میں موجود ہے۔ انسان اپنے آپ کو شکست دینا بھی چاہے تو نہیں دے سکتا۔

کتے اور انسان میں فرق ہمیشہ قائم رہا ہے اور رہے گا۔ کیونکہ انسان کے اندر جو سپر مین چھپ کر بیٹھا ہوا ہے وہ کبھی ایسا نہیں ہونے دے گا۔ وہ خیر و شر سے ماوراء ہو کر بھی ماوراء نہیں

ہے۔ لطف اس سلسلے میں غلط فہمی کا شکار ہوا تھا۔ انسان نے جو لسانی ڈھانچے بنا لیے ہیں ان میں خیر وشر کی تقسیم ابدی طور پر موجود ہے۔ مہابیانیوں کو آپ نظر انداز بھی کر دیں۔ یوٹو پیاز کو آپ بھول بھی جائیں۔ لیکن اس کے باوجود خیر اور شر کے درمیان جنگ جاری رہے گی۔ انسان اس جنگ سے لاتعلق نہیں رہ سکتا۔ طرف داری اس کی فطرت میں ہے۔

خیر وشر کے درمیان جنگ تیسری دنیا میں زیادہ واضح اور شدید ہے۔ لوگ ابھی تک ترقی کے ابتدائی مراحل میں ہیں۔ زندگی کے ابتدائی مسائل سے نجات نہیں پا سکے۔ ان کو اعلیٰ آدرشی تصورات اور سائنسی منصوبوں سے استفادے کی پہلے سے زیادہ ضرورت ہے۔ صداقت، حقیقت میں امتیاز کرنا اور عقل کی ہم گیریت اور تاریخ کے کردار کو قبول کرنا ان کی مجبوری ہے۔ تیسری دنیا کے لوگ تاریخ میں پیچھے رہ چکے ہیں، معاشی اور سماجی طور پر پسماندہ ہیں۔ ان کی بقا کا مسئلہ ہے۔ اس لیے مغربی اقوام سے مختلف انداز میں سوچنا ان پر لازم ہے۔ ان کی آرزوئیں اور خواب مغرب کے انسان کے دائرہ عمل میں نہیں آتے۔ ان خوابوں کی تعبیر کے لیے اندھی تقلید نہیں، تخلیقی انداز نظر کی ضرورت ہے۔ یہاں میں کسی آئیڈیالوجی یا مہابیانیے کی حمایت نہیں کر رہا۔ میں اس طریق کار کی اور ان اعلیٰ آدرشوں کی افادیت کی نشاندہی کر رہا ہوں جو تیسری دنیا کی پس ماندہ انسانیت کو مصائب و معائب سے نجات دلا سکتی ہیں۔ تیسری دنیا کا اصل مسئلہ مادی اور سماجی ترقی اور فلاح ہے۔ مہابیانیوں سے جنگ نہیں۔ تیسری دنیا کے لوگ تو ابھی تک جدیدیت کے دور میں داخل نہیں ہو پائے کہ مابعد جدیدیت کا شور مچ گیا ہے۔ اس شور شرانگیز میں ہمارا مفاد کنفیوژن اور تشکیک سے بچ کر ایک مشترکہ لائحہ عمل اپنانے اور انسان کو مزید بااختیار بنانے میں ہے۔ کیونکہ صرف مشترکہ موقف اور عقلی فیصلوں سے ہی سنگین مسائل سے نمٹا جا سکتا ہے۔

چنانچہ ترقی پسند حلقوں کی طرف سے الزام عائد کیا جا رہا ہے کہ لبرل سرمایہ داری استعماریت ایک سازش کے تحت مابعد جدید اکیڈمی دنیائے فکر کو چھوٹی چھوٹی ثقافتی اکائیوں اور لسانی گروہوں میں تقسیم کر رہی ہے۔ پوری دنیا کی مجمع الجزائر میں تقسیم کے پیچھے ایک مقصدیت کارفرما ہے۔ جب لوگ بٹ جائیں گے تو ان سب کے درمیان CNN اور BBC کی نشریات کے سوا کوئی رابطے نہیں رہے گا۔ یہ باور بھی کرایا جا رہا ہے کہ تمام جزیرے ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور ہیں اور اپنی ثقافتوں اور لسانی شناختوں کے تحفظ کا حق رکھتے ہیں۔ ان الگ تھلگ جزائر

کو باہم مربوط کرنے کے لیے کسی نظریے یا تھیوری کی قطعاً ضرورت نہیں۔ بس یہی کافی ہے کہ سامانِ تجارت سے بھری کشتیاں آتی جاتی رہیں۔ ٹرانسلیشن یا ترجمے کی بھی کوئی اہمیت نہیں کیونکہ مکمل ترجمانی کی ہی نہیں جاسکتی۔ اس طرح اس پر بھی اصرار کیا جارہا ہے کہ جب فی الواقعہ کوئی صداقت، جوہر، لوگوس، مرکزی نظریہ موجود نہیں تو فلسفے کی کیا ضرورت ہے۔ اس کے بغیر دنیا کے کام زیادہ سہولت اور کامیابی سے چلایا جاسکتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ فلسفہ مفادات کے حوالے سے یونیورسل اخلاقیات اور اقدار کی مرکزیت کی بات کرتا۔ یہ بات اس لیے خطرناک ہے کہ اس سے کارپوریٹ سرمایہ داریت کے ہمہ مقتدر صارفی نظام کی قلعی کھل سکتی ہے۔ چونکہ باغیانہ سوچ کی جڑ مارنا مطلوب ہے، اس لیے طے کرلیا گیا ہے کہ فلسفہ کو یونیورسٹی نصاب سے خارج کردیا جائے۔ مابعد جدیدیت کے سماجی اور فکری منصوبوں میں سے ایک خطرناک منصوبہ یہ بھی ہے جس پر خالص سائنسی علوم کے شعبوں کی مدد سے بالالتزام عمل درآمد ہورہا ہے۔

بعض ناقدین یہ باور کرا رہے ہیں کہ یہ دنیا مابعد جدیدیت کی دنیا نہیں بلکہ یہ صرف تناظر کی تبدیل شدہ صورت حال کی دنیا ہے جسے مابعد جدیدیت کا نام دے دیا گیا۔ اس تناظر کی تبدیل شدہ صورتِ حال نے صداقت کو چند دانشورانہ قضیوں تک محدود کردیا ہے۔ بعض لوگ ان قضیوں سے مقابلتاً زیادہ متاثر ہوئے ہیں۔ وٹگن سٹائن کی زبان میں دعوئ یہ کیا جارہا ہے کہ چونکہ معنی کا تعلق سماجی اشکال یعنی Forms of Life سے ہے، اس لیے معنی کی حیثیت عارضی اور متبدل ہے۔ علم ایک طے شدہ فکری اور سماجی سیاق میں صورت پذیر ہوتا ہے جو کہ سرے سے موجود ہی نہیں۔ لہٰذا بین الاقوامی سطح پر کسی قابل تصدیق کلی اصول کا تصور ناممکن ہے۔ لسانی کھیلوں کو کسی متفقہ اور مستند اور قابلِ قبول کسوٹی سے جانچنے کی بات غلط ہے۔ کیونکہ لسانی کھیل ضرورت ایجاد کی ماں ہے کے اصول پر وجود میں آئے ہیں، اس لیے نتائجیت (Pragmatism) کے طریق کے پابند ہیں۔ ان حالات میں اگر کوئی ایسی آئیڈیل صورتِ حال کے بارے میں سوچتا ہے، مثالی اتفاق کی بات کرتا ہے تو بقول رچرڈ رورٹی اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی نہ کسی تعصب کی وجہ سے ایسا کررہا ہے۔

یہاں سوال یہ کہ کیا کوئی صداقت (Trut) موجود ہے، کوئی ناممکن سوال نہیں اور نہ ہی اس میں کوئی غیر معمولی بات ہے۔ تاہم یہ خیال کہ اس سچ کا آفاقی طور پر اطلاق کیا جاسکتا،

اضافیت کی دلدل میں پھنسنے کے مترادف ہے۔ اضافیت کے تصور میں اگر چہ خاصی لچک ہے لیکن مابعد جدیدیت پر اسے منطبق نہیں کی جا سکتا۔ کیونکہ اضافیت میں سچ یا صداقت کے تصور کو مکمل طور پر رد نہیں کیا جاتا۔ اس کا تحفظ کیا جاتا ہے۔ بالخصوص جب اضافیت پسند سچ کو ثقافتی تشکیلات و تصورات جہاں سے منسلک کر دیتے ہیں۔ تصورات جہاں میں ان کی حیثیت اس لیے کلیدی ہے کہ صداقت کے تصور کے بغیر قابل فہم مکالموں کو قابل عمل نہیں بنایا جا سکتا۔ اس سلسلے میں اضافیت پسند ان دعووں کو جو مختلف ثقافتوں کے تقابل سے جنم لیتے ہیں ناپسند کرتے اور مابعد جدیدیت کو ان معاملات سے بے بہرہ ہونے کا طعنہ دیتے ہیں جن کا معنیاتی لزوم شراکت کے کسی مخصوص ثقافتی دائرہ کار سے مشروط ہوتا ہے۔

مراد یہ کہ رچرڈ رورٹی اضافیت کی تھیوری کو قبول نہیں کرتا۔ اس نے صداقت کو بین الموضوعی اتفاق کا نام دیا ہے۔ رورٹی لکھتا ہے کہ صداقت کے بارے میں اس کے سوا کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ جواز مہیا کرنے کے ان معروف طریقوں میں سے ایک ہے جن کو سوسائٹی تحقیق و جستجو کے لیے استعمال کرتی ہے۔ رورٹی کا اس بات پر اصرار ہے کہ انکوائری کسی معروضی، حتمی اور نجات دہندہ سچ کی تلاش کا نام نہیں۔ اس کا مقصد تو ایک مخصوص دائرۂ کار میں رہ کر سچ اور صداقت کی حیثیت کا تعین ہے۔ گویا رورٹی کے یہاں صداقت کی بذات خود کوئی حیثیت نہیں۔ صداقت سادہ الفاظ میں اس حقیقت کو کہتے ہیں جسے ہم عقیدہ، حکم اور یقین کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح خیر کو بھی بس اخلاقی حدود تک محدود رکھنا چاہیے۔ اخلاقیات کے قضیوں کو علمیات (Epistemology) کی کسوٹی پر رکھ کر جانچنا نامناسب ہے اور اخلاقی اسباب۔۔۔ جو ایک مقررہ سماج کا شاخسانہ ہوتے ہیں۔۔۔ کو علمی یا سائنسی اسباب کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ ایک حوالے سے سائنس کی حیثیت مثالی ہے کہ یہ سچ کے معاملے میں انسانی اتحاد کی سب سے بڑی علمبردار ہے۔ اس میں آزادیِ فکر، جمہوری اندازِ نظر اور اشتراکِ کار کا عمل دخل وسیع ہوتا ہے۔ اس میں امتیازات و تعصبات کو کافی حد تک نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ سائنس کی ہمہ گیریت سماجی اکائیوں کے لیے خطرناک ہے۔ کیونکہ سائنس معروضیت اور کلیت کے نام پر جذبوں کی دنیا کو مسترد کرتی ہے۔

بادریلا نے صداقت کو نئے معنوں میں پیش کیا ہے۔ اس کے خیال میں سرمایہ داریت

نے معاشی ارتقاء کے اس مرحلہ پر حقیقت کے نامسعود نشانات کو جنم دیا ہے۔ ان نامسعود نشانات کی ایک ہولناک صورت جلد بازی کا کلچر ہے۔ ایک پاگل کر دینے والی دوڑ میں سب مبتلا ہیں۔ ہمارے اردگرد ایک پاگل کر دینے والی جلد بازی کا بازار گرم ہے۔ کتابیں ہیبت زدہ کر رہی ہیں، جنسی عمل عجلت پسندی کا شکار ہے۔ فن پست ہمتی میں مبتلا ہے اور آرٹسٹ کوتاہ قد اور کم ظرف ہیں۔ معاصر عہد کے جدید کلچر کی تشکیل میں خوفناک شور شرابے، انتہا پسندی اور مضحکہ خیز آئیڈیالوجیز کے علاوہ خوف و ہراس پیدا کرنے والے نظریات اور دہشت کی بنیاد پر استوار اداروں کا معتدبہ ہاتھ ہے۔ چوبیس گھنٹے چلنے والے ابلاغ عامہ کے تمام ذرائع خصوصاً بین الاقوامی ٹی وی سٹیشن ہمیں حواس باختہ کر رہے ہیں۔ کچھ اس طرح کہ ہماری سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں سلب ہو کر رہ گئی ہیں۔ چنانچہ حد یہ ہے کہ اب دوسرے ہمارے لیے سوچتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا اور کیا کھانا ہے۔ کیا سوچنا ہے اور کس کو صداقت اور خیر کے زمرے میں شامل کرنا اور کس کو جھوٹ اور شر کے کھاتے میں ڈالنا ہے۔ گلوبل ولیج کا نعرہ ایک عذاب کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ ادھر کچھ پراسرار ادارے خاموشی سے ہماری آزادیوں کو سلب کرنے میں مصروف ہیں۔ ہماری آزاد سوچ میں رکاوٹ اور ذاتی زندگی میں دخل در معقولات کر رہے ہیں۔ جارج آرویل کے ناول '1984ء' کا میڈیا بازار ایک نئے سج دھج کے ساتھ سامنے آیا ہے۔ مغربی اقوام کے لوگ جو ذاتی رائے کے احترام کے لیے کٹ مرتے تھے اب اس چیز کو سچ کے طور پر قبول کرتے ہیں جسے میڈیا پر چھائے ہوئے Wizards سچ کے نام پر پیش کر رہے ہیں۔

بادریلا نے تو حد ہی کر دی ہے۔ اس نے صداقت کو بس پلے اسٹیشنوں کا کھیل قرار دے دیا ہے۔ گویا صداقت اب وڈیو گیمز کی صداقت ہے۔ اصل کی نقل۔ نقل در نقل۔ بادریلا نے 1991ء کی خلیجی جنگ کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ خلیج کی جنگ دراصل وقوع پذیر ہی نہیں ہوئی۔ یہ محض جنگ کی نقل تھی۔ ایک طرح کا سائنس فکشن۔ یہ وہ جنگ تھی جو CNN پر لڑی گئی۔ ایسا لگتا تھا وڈیو گیم کھیلی جا رہی ہے۔ حقیقت اور صداقت کیا تھی۔ اس سوال کو جان بوجھ کر ٹی وی کی ادارتی پالیسی کے تحت شور شرابے کی نذر کر دیا گیا جس کے نتیجے میں حقیقت سائنس فکشن بن گئی۔ یہ کس قدر سنگ دلانہ دعویٰ ہے کہ بیس ہزار عراقی قتل کر دیے گئے اور حضرت بادریلا فرما رہے ہیں کہ یہ پلے سٹیشن کی وڈیو گیم تھی، سائنس فکشن تھا جس کا نقشہ CNN کے ڈرائنگ بورڈ پر

تیار ہوا۔ انسانیت کی اس سے بڑی تضحیک کیا ہو سکتی ہے کہ جس جنگ میں ہزار ہا بے گناہ لوگ قتل کر دیے گئے (برطانوی طبی جریدہ لینسٹ کے مطابق دوسری عراقی جنگ میں ایک لاکھ لوگ موت کے گھاٹ اتارے گئے) اسے سائنس فکشن کا نام دے دیا جائے۔ اس جنگ میں جارج آرویل کے ناول کے بگ برادر کے طریق کار کے مطابق جنگ کو امن اور جارحیت کو تحفظ قرار دے دیا گیا[5] اس معکوسی معنویت کو ایجاد کرنے میں CNN کے بورڈ آف ڈائریکٹرز کے علاوہ کون کون شامل تھا یہ سب کچھ بادریلا کو معلوم نہیں۔ باغ تو سارا جانے ہے۔ کرسٹوفر نورس نے اس سلسلے میں بادریلا پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ حقیقت و صداقت کے سلسلے میں قدر شناسی کی ذمہ داریوں سے بالکل دست بردار ہو چکا ہے۔

بادریلا کا صداقت (Signfied) سے انکار اور مظاہر (Signifiers) پر اصرار مابعد جدیدیت کے ایجنڈے کے عین مطابق ہے جو مسلسل اعلان کر رہی ہے کہ مظاہر کے عقب میں کوئی حتمی صداقت نہیں۔ بس سطحیت ہی سطحیت ہے، گہرائی نہیں ہے۔ وہی سچ ہے جسے ہم اپنے ارد گرد دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں یا سماج (میڈیا؟) جس کا جواز پیش کرتا ہے۔ وہ اس قسم کی صداقت کو Hyper- Real کا نام دیتا ہے۔ یہ وہ سچ ہے جو سینما گھروں، وڈیو فلموں، ٹی وی پروگرموں اور اخبارات کے معروف کالم نگاروں نے صارفین کے لیے تخلیق کیا۔ یہ سب سے بڑا سچ اس لیے ہے کہ مابعد جدید ثقافت نے اسے جنم دیا۔

کرسٹوفر نورس نے لیوتار کے غیر عقلی رویے اور بادریلا کی بے انت تشکیک کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ نورس کا خیال ہے کہ صداقت اور حقیقت کے تصورات پر بادریلا کی تنقید بے بنیاد ہے۔ ان تصورات کو مسترد کرنے کا اس کے ہاں کوئی عقلی جواز ہے نہ استدلال۔[6] یہ بات نورس کے نزدیک بادریلا ہی نہیں تمام مابعد جدیدیوں کے بارے میں یکساں طور پر کہی جا سکتی ہے۔ لیکن بادریلا کی تخصیص یہ ہے کہ اس نے حقیقت کا سرے سے ہی انکار کر دیا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مظاہر کے عقب میں کوئی صداقت موجود نہیں۔ اس نے صداقت کو ارد گرد کے ماحول اور سماج (کمیونٹی) تک محدود کر کے اسے Hyper-Real کا نام دے دیا ہے۔ وہ بانگ دہل کہہ رہا ہے کہ سچ اور حقیقت جو سینما گھروں، وڈیو فلموں، ٹی وی پروگراموں اور اخبارات میں جنم لے رہی ہے وہ حقیقت سے زیادہ حقیقی اور اعلیٰ ترین ہے۔ یہ بہت زیادہ بھیانک صورت حال ہے کہ انسان کو

کیا جا رہا ہے۔ مابعد الطبیعات اور آئیڈیالوجی کا انکار کرتے کرتے دنیوی صداقت Denature کے تصور اور ظلم و استحصال کی جانچ پڑتال کے تصورات کی نفی کی جا رہی ہے۔ اس سے بڑی سازش کیا ہو سکتی ہے کہ انسان کے ضمیر کو ٹی وی اشتہارات اور اخبارات کے کالم نگاروں اور CIA اور MS کے میڈیا مینیجرز کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ نورس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ یہ لوگ جو خود کو مابعد جدیدیت کا حامی سمجھتے ہیں، انتہائی ہوس ناک انداز سے علم و دانش کے صدیوں پرانے معیارات کو درہم برہم کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ یہ تہذیب سے بے بہرہ لوگ نہ نئی سماجی تشکیلات کے لیے کسی منصوبہ بندی کے قائل ہیں اور نہ گہری بصیرت کے حامل۔ نورس بائیں بازو کے دانش وروں کی طرح الزام عائد کرتا ہے کہ مابعد جدیدیت کے علم بردار علم و ادب کو غارت اور تہذیب کی بربادکر رہے ہیں۔ اس غارت گری کی جڑوں کی آبیاری لبرل سرمایہ داریت کے زیر اثر پروان چڑھنے والی ملٹی نیشنل کارپوریشنز نے کی ہے۔ تخلیقیت کا قلع قمع ہو رہا ہے۔ انسان صارفی معیشت اور مخصوص لسانی اور ثقافتی طوائف الملوکی میں مبتلا کر دیا گیا ہے۔

جیمی سن نے اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے ہمیں بتایا ہے کہ مابعد جدیدیت کی لسانی اور ثقافتی منطق ہر جگہ حقیقت کی شکست و ریخت کا باعث بن رہی ہے۔ اس نئی ثقافتی منطق کے بطن سے مغربی سرمایہ داریت کی تبدیل شدہ صورت جنم لے چکی ہے۔ روز مرہ زندگی میں سرمایہ داریت کی گرفت مسلسل مضبوط ہو رہی ہے۔ بالخصوص پبلک اور پرائیویٹ زندگی کو اشیائے صرف کے حصول کی دوڑ نے بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ اس خوفناک دوڑ کا حاصل بقول جیمی سن اور بادریلا یہ ہے کہ معاشیات اور ثقافت کے درمیان روایتی مارکسی حد امتیاز بھی معدوم ہو گئی ہے۔ ایک ایسی صورت حال میں اب ہم زندگی کرنے پر مجبور ہیں جس میں معاشیات، ثقافت، استحضاریت اور نشان ایک دوسرے کی تخلیق کر رہے ہیں اور ایک دوسرے کے تحفظ میں ممد و معاون ہیں۔ تاریخی شعور کے کھو جانے کا احساس بڑھ گیا ہے۔ جس کے نتیجے میں ہر چیز کم وزن ہو چکی ہے۔ اب ہم ایک خطرناک 'مسلسل موجود' میں زندہ ہیں۔ معاشرہ اپنے ماضی کو جاننے کی صلاحیت سے بے بہرہ ہو چکا ہے۔ خلا بڑھ رہا ہے۔ معقول اور عمیق معانی کی جگہ سطحیت نے لے لی ہے۔ گہرائی مفقود ہے۔ عمق سے محروم بین الاقوامی میڈیا کے بے مرکز میدان میں استحضاریت اور ثقافت باہم مل کر کھیل تماشا کر رہی ہیں۔ جیمی سن کہتا ہے مابعد جدیدیت کی تحریک سے وابستہ مصنفین کے خیالات

کو مابعد جدید دنیا کا ترجمان تو کہا جا سکتا۔ لیکن اسے حقیقت احوال کی ترجمانی نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اصل مسئلہ یہاں یہ جاننا نہیں کہ پانی کتنا گہرا ہے۔ بس پانی کی سطح کو جان لینا ہی کافی ہے۔(7)

لیوتار نے مہابیانیوں سے جان چھڑانے کی خاطر حقیقت کو چھوٹے چھوٹے کبوتر خانوں (بیانیوں) میں تقسیم کر دیا ہے کہ حقیقت اس کے نزدیک مجموعی سطح پر نا قابلِ فہم ہے۔ مگر ہیبر ماس لیوتار کی منطق کو قبول نہیں کرتا۔ ہیبر ماس اگرچہ سرمایہ داریت اور اشتراکیت میں سے کسی ایک کا بھی قائل نہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ انتشار پسند ہے۔ اس کے برعکس وہ انصاف اور آزادی کے بارے ایک مجموعی موقف کا قائل ہے اور مابعد جدیدیت کی عقل مخالف یلغار کو اخلاقی دیوالیہ پن قرار دیتا ہے۔ اسے یقین ہے کہ کسی نہ کسی سطح پر متفقہ فریم ورک نہ صرف ممکن ہے بلکہ لازمی بھی ہے تاکہ انصاف اور آزادی کی اقدار کا تحفظ کیا جا سکے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس کے یہاں اخلاقیات، سائنس اور آرٹ کو ایک مشترکہ پلیٹ فارم پر اکٹھا کرنا ضروری ہے۔ ہیبر ماس مابعد جدید مفکرین کے اس نقطۂ نظر کو بھی مسترد کرتا ہے کہ انسان کی شناخت غیر مستحکم ہے اور حصوں بخروں میں بٹی ہوئی ہے۔ اس کے نزدیک تمام انسانوں کے خواب، آرزوئیں اور احتیاجات جب مشترک ہیں تو ان کے بیچ میں مشترک شناخت کی تلاش بھی ناممکن نہیں۔ مابعد جدیدیت کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اختلاف وافتراق کی تحلیل کے چکر میں انسان کی تلاش سے دست بردار ہو چکی ہے۔ اس کے پاس اس کے خوابوں کی پذیرائی کا کوئی منصوبہ ہے نہ طریقہ کار۔

لیوتار نے خود تسلیم کیا ہے کہ مابعد جدیدیت کے قلب میں ایک جگر پاش صورت حال پوشیدہ ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ مابعد جدید دنیا کا انسان نجات اور تحفظ کے ہر قسم کے لائحہ عمل سے محروم ہو چکا ہے۔ معروض کو ہم نے چھوڑ دیا ہے۔ کسی تھیوری، نظریے اور اخلاقی اصول کو ہم مانتے نہیں، کوئی مقصدِ اعلیٰ (Summum Bonum) نہیں کہ جس کے مطابق ہم زندگی کو منظم اور متوازن کر سکیں۔ یار لوگ تو انسان کو ماضی سے منقطع کرنے کے لیے مشترکہ انسانی تاریخ سے بھی انکار کر چکے ہیں؛ تاریخ جو ہمارے راستوں کا تعین کیا کرتی تھی، ایک پلیٹ فارم مہیا کرتی تھی۔ اب منظر سے ہٹا دی گئی ہے۔ اعلان یہ کیا جا رہا ہے کہ ماضی کی ہر چیز کی طرح تاریخ بھی مر چکی ہے۔ مطلب اجتماعیت کو روکنا ہے۔ مزید پیش بندی کے لیے یہ دعویٰ بھی داغ دیا گیا ہے کہ حضرت

انسان جس کی موضوعیت اور انفرادیت کے بلند بانگ دعوے جدیدیت نے کیے تھے وہ بھی مفقود الخبر ہے۔ جب بانس نہیں رہا تو بانسری کیسے بجے گی۔ ہمیں کہا جا رہا ہے کہ دنیا مابعد انسانیت کی منزل کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اب حقیقت بذات خود کوئی چیز نہیں۔ بس عارضی، سطحی نشانات (Signifiers) ہی حقیقت کا مرکب ہیں۔ یار لوگوں کا اصرار ہے کہ ہم موضوعیت کے بغیر آرام اور مزے سے زندگی کر رہے ہیں۔ بہتر مستقبل کی آرزوئیں اور آدرشیں نہ صرف فضول بلکہ گمراہ کن ہیں۔ حقیقت مطلق اگر کوئی ہے تو مادیت پسند صارفی معاشرے نے اسے سٹاک ایکسچینج تک محدود کر دیا ہے۔

مزید یہ کہ عقلی مخاطبے اور مکالمے کی زنجیر جو لوگوں کو باہم مربوط رکھتی تھی پارہ پارہ ہو چکی ہے۔ ہائیرار کی جگہ انارکی نے لے لی ہے۔ اخلاقی قوانین میں علم کی طاقت کا نظریہ شان شوکت کا حامل ہے۔ سچ، انصاف اور حسن کو لیوتار، فوکو، دریدا اور بادریلا نے سوفسطائیت کی نذر کر دیا ہے۔ یہ درست ہے کہ ماضی کے تشکیل دیئے ہوئے عظیم بیانیے ناقابلِ قبول اور منسوخ قرار پا چکے ہیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ منفی مہابیانیوں کا کھیل بھی ختم ہو چکا ہے۔ بدی اور رزائل بھی منظر سے ہٹ چکے ہیں۔ یہ قانون فطرت ہے کہ جب اعلیٰ قدار اور مثبت تصورات جہاں کا انخلا ہو جاتا ہے تو خلا کو پر کرنے کے لیے منفی اقدار آن وارد ہوتی ہیں۔ یہ منفی اقدار اپنی اصل میں شر کے وہ مظاہر ہیں جو انسانی جبلتوں میں گھات لگائے بیٹھے رہتے ہیں۔ جب بھی موقع فراہم ہوتا ہے ایک، دم نکل کر عالم انسانیت پر حملہ کر دیتے ہیں۔ بالخصوص سیاست اور سماج ہمیشہ ان کے حملوں کا پسندیدہ اہداف رہے ہیں۔ چنانچہ تمام تر آئیڈیلزم کے باوجود ان کے قدموں کی آہٹ سنتے رہنا چاہیے۔ اسی میں سب کی عافیت ہے۔ ان حملہ آوروں کے خطرات سے چشم پوشی اجتماعی تباہی کا سبب بن سکتی ہے۔

جیمی سن مگر اس سے اتفاق نہیں کرتا کہ مہابیانیہ معدوم ہو چکا ہے۔ مہابیانیہ اس کے بقول معدوم نہیں ہوا، بس ہمارے اجتماعی لاشعور میں سما گیا ہے۔ یوں سمجھیے کہ یہ موجود ہے مگر اسے پس منظر میں دھکیل دیا گیا ہے۔ یہ دبا ہوا مہابیانیہ اب ہمارے سیاسی لاشعور کی تشکیل کر رہا ہے۔ ادھر کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ لاشعور میں دبے ہوئے بہت سے مہابیانیوں کی بات اپنی جگہ درست ہے لیکن اب بھی ایک طاقت ور مہابیانیہ سرمایہ داریت کی صورت میں ہمارے سماجی پیش

منظر پر پوری آن بان کے ساتھ غالب ہے جو اپنے خلاف اٹھنے والی ہر ممکنہ آواز کو خاموش کر دینے کا فن جانتا ہے۔ اقدار اور آدرشوں سے نفرت اس کی فطرت میں ہے۔ اگر چہ سویت یونین کا زوال ہو چکا ہے لیکن اس کے باوجود اجتماعی مساوات کے تصور سے مخاصمت قائم و دائم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سوشلزم کا نام سن کر اب بھی امریکی لبرل سرمایہ داریت کے حامیوں کے منہ سے جھاگ نکلنا شروع ہو جاتا ہے۔ مارکسیت کے پس پا ہو جانے کے بعد امریکی دانشوروں کا سب سے بڑا ہدف اب اسلام کا تصور جہاں ہے۔ نوبت یہاں تک پہنچی ہے کہ اسلام کے خلاف پوری دنیا کو محاذ آرائی پر اکسایا جا رہا ہے۔ واشنگٹن کے آن جہانی سیاسی دانشور ہنٹنگٹن نے اسی پس منظر میں Islam versis rest کا نعرہ بلند کیا تھا۔ اس نعرے کی تکمیل کے لیے بش سینئر اور بش جونیر نے زمین اور آسمان کو ایک کر دیا۔ ان کے حمایتی نیو کانز نے عالم اسلام کے خلاف نفرت کا جو طوفان کھڑا کر دیا ہے، پورا یورپ اور شمالی امریکہ اس وقت اس کی لپیٹ میں ہے۔ اس نفرت کی شدت کا اندازہ امریکی اور یورپی ایرپورٹس پر اترنے والا ہر وہ پاکستانی لگا سکتا ہے جو عزت نفس کی دولت سے مالا مال ہے۔

نو ستمبر دو ہزار ایک سے تہذیبوں کے تصادم کے نعرے نے ایک ہولناک صورت اختیار کر لی ہے۔ مغربی میڈیا جو بالعموم انسانیت پرستی کے لیے مشہور تھا اب جنگی جنون کے راستے پر چل نکلا ہے۔ خیر اور سچ کا حلیہ بگڑ گیا ہے۔ مغرب کا انسانیت پسند اور Cosmopolitan معاشرہ اب قبائیلیت کا حامی ایک Psychodelic معاشرہ بنتا جا رہا ہے۔ مارکس ازم کے آدرشی مہابیایے کی موت سے سرمایہ داریت اور قدامت پسند مسیحیت کے ظالمانہ تعصبات اور صہونیت کے جاہلانہ تصورات اب مزید طاقت ور ہوئے ہیں۔ روشن خیالی کا چارٹر سرے سے فراموش کر دیا گیا ہے۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن نے کمال عیاری سے سفید فام نسل (Nordic Race) کے احساس برتری کو پھر سے زندہ کر دیا ہے۔ مغربی اقوام کی فطری تنگ نظری از سر نو بیدار ہو رہی ہے۔ ایک نئی قسم کا نازی ازم جنم لے رہا ہے۔ صلیبی جنگوں کے نعرے لگ رہے ہیں۔ یہودیوں نے جو خود کو خداوند خدا کی منتخب قوم کہتے ہیں، ان کی ہمسایہ اقوام کے خلاف تین ہزار سالہ قدیم دشمنی پھر سے زندہ ہو چکی ہے۔ یوں سمجھئے کہ کاونٹ ڈریکولا تابوت سے ایک بار پھر نکل آیا ہے۔ خدا کا مقدس شہر یروشلم ایک بار پھر محاصرے میں ہے۔ یسوع مسیح کا بیت اللحم گریہ کناں ہے۔ یسوع کو مصلوب

کرانے والے گروہ شہر کی گلیوں میں پھر سے شورش پر اتر آئے ہیں۔ کیا یہی مابعد جدیدیت ہے؟ تو اے بھائی! عجب ماجرا ہے کہ گنگا الٹا بہنے لگی ہے۔ مظلوم نے ظالم کا روپ دھار لیا ہے۔ نسل پرست ہٹلر کا پرچم اب صہونی یہودیوں کے ہاتھ میں ہے۔ امریکہ ویورپ کے فسطائیت پسند یہودیوں کی حمایت میں نکل پڑے ہیں۔ رملہ لٹ چکا ہے۔ یاسر عرفات قید تنہائی میں مر گیا ہے، بغداد قتل عام کی زد پر نوحہ کناں ہے اور ادھر گزشتہ دس سال سے امریکی افواج افغانستان کے طول وعرض میں ایک نامعلوم دشمن کے خلاف برسر پیکار ہیں۔ افغانستان زخموں سے چور چور ہے۔ یہ جنگ امریکی 'سچ' کے نام پر لڑی جارہی ہے۔ امریکی 'سچ' کیا ہے؟ کیا یہ وہ سچ ہے جس کے علمبردار جیفرسن، واشنگٹن اور ابراہم لنکن تھے۔ یا وہ سچ ہے جسے بش سینئر اور جونیئر نے اپنے استعماری مقاصد کے لیے ایجاد کیا۔ امریکی فسطائیت ہر اس اصول کو نیست و نابود کر رہی ہے جسے آزادی کے مینی فیسٹو میں مذہبی جوش وخروش کے ساتھ قلم بند کیا گیا۔ وہ اصول جو شرفِ انسانیت کی ضمانت ہوا کرتے تھے اور جمہوری حق خود اختیاریت کے دعوے دار تھے۔ ان کے علاوہ وہ اقدار بھی دریابرد ہو چکی ہیں جن کا تعلق ہمسائے سے محبت، انکساری، خوف خدا اور پاکبازی اور کفایت شعاری سے ہے۔ ان اقدار کی جگہ نسلی نخوت وتکبر اور موقع پرستی نے لے لی ہے۔ انسانی اقدار کی بے حرمتی کی جارہی ہے۔ دوسروں کے عقائد اور ثقافتی طرز زیست کو بین الاقوامیت کے نام پر نیست ونابود کیا جارہا ہے۔ دنیا میں ''دوسرے'' (مسافر، ہمسائے، اجنبی اور مہاجر) سے مخاصمت کو ایک نئے انداز سے ہوا دی جارہی ہے؟ کیا یہی مابعد جدیدیت کے تقاضے ہیں؟

اب سوال یہ ہے کہ کیا مابعد جدیدیت کے عہد میں علاقائی ثقافت نام کی کوئی چیز ہے بھی یا نہیں۔ یا مارکیٹ اکانومی کے قوانین نے علاقائی یا مقامی کلچر کو ہڑپ کر لیا ہے؟ جیمی سن مابعد جدیدیت کی ثقافتی تھیوری کے نکتہ آفریں نقاط سے متاثر ضرور ہے لیکن وہ مابعد جدیدیت کی کلچر تھیوری کی سطحیت اور تصنع پر پشیمانی اور خجالت کا اظہار بھی کرتا ہے۔ اس کے خیال میں اس سطحی ثقافتی عمومیت کو پھیلانے میں آرکی ٹیکچر، ڈاکومنٹری ادب، پاپ موسیقی، وڈیوز، سینما، جینز، کوکا کولا اور ہیم برگر ایسے عوامل کا اہم کردار ہے۔ لیکن بقول جیمی سن یہ سب خالی نشانات ہیں جو بے معنی اتصالات کی صورت میں باہم یکجا ہونے کی کوشش کر رہے ہیں۔ تاہم ظاہری چمک دمک کے باوجود سطحی اور بے بنیاد ہیں۔ صارفیتی معاشیات نے انسان کو روایتی نسبتوں، روابط اور رشتوں

سے محروم کر دیا ہے۔ خوشحالی ضرور آئی ہے۔ دنیا میں لوگ معاشی ضروریات کے تحت ایک دوسرے کے قریب بھی آرہے ہیں۔ مگر مغائرت بڑھ رہی ہے۔ قریب آنے کی ایک زبردست قیمت چکانا پڑی ہے جو نظام اقدار کی شکست وریخت کی صورت میں سامنے آئی ہے۔ اگرچہ مابعد جدیدیت جماعتی اور گروہی مفادات کی بات کرتی ہے لیکن انسانوں کے درمیان ہم آہنگی اور یکجہتی کا احساس مر رہا ہے۔ علاقائی اور ثقافتی سرحدوں کی حفاظت کے دعوے کئے جارہے ہیں لیکن کارپوریٹ سرمایہ داریت گلوبل ولیج کے نام پر ان سرحدوں کی تقدیس معدوم ہو رہی ہیں۔ ہر کوئی اپنی اپنی ضروریات کے پیچھے سرپٹ بھاگ رہا ہے اور ذاتی مفادات کے تحت مارکیٹ اکانومی کے کلی اختیارات کو تسلیم کر چکا ہے۔ یوں ایک نئی طرح کی غلام داری کو رواج ملا ہے۔ فرد اپنے نفس کا غلام اور کارپوریٹ سرمایہ داریت کا گماشتہ بن چکا ہے۔ صورت حال کو مزید بگاڑنے میں زغمنٹ باؤمین جیسے فلسفیوں نے مکروہ کردار ادا کیا ہے۔ وہ آفاقی سچائی کو آئیڈیالوجی کے حوالے سے نہیں مانتے۔ نہ مانیں۔ چشم ماروشن دل ماشاد۔ لیکن مسئلہ اس وقت گھمبیر ہو جاتا ہے جب وہ انصاف، آزادی، مساوات اور جمہوریت اور سائنس کی معروضیت کی نفی اس زور شور سے کرتے ہیں کہ قرب قیامت کے آثار نظر آنے لگتے ہیں۔ اگر کچھ لوگوں کے یہاں ان اقدار کی کوئی حیثیت ہے بھی تو وہ صرف چھوٹے چھوٹے گروہی پیمانوں تک محدود ہے اس سے آگے صحرا ہے۔ اس وقت سب سے بڑی سچائی تبادلہ زر کی قدر اور مارکیٹ کے قوانین ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ لبرل سرمایہ داریت نے دنیا بھر کے لوگوں کو ذہنی اور سماجی طور پر دیوالیہ کرنے کا تہیہ کر رکھا ہے۔ سب لوگ آزاد ہیں لیکن سب لوگ وال سٹریٹ میں بیٹھے ہوئے سرمایہ دار کے غلام ہیں جو اپنے جاری کردہ احکامات کو قصرابیض کے ذریعے پوری دنیا پر نافذ کر رہا ہے۔ اس سے نہ صرف ہمارا ذوق تغیر پامال ہو رہا ہے بلکہ ہمارے قلب وذہن کا توازن بھی خرابی کی طرف مائل ہے اور مذہبی انتہا پسندی پر منتج ہو رہا ہے۔

اب جب کہ مابعد جدیدیت نے عقل کے ہر معیار کو مسترد اور اس کی معروضیت کو دھتکار دیا ہے اور حق وصداقت کو متون تک محدود کر دیا ہے جس کے آخر کار روشن خیالی کا ایجنڈا قصہ پارینہ بن چکا ہے۔ نظریات کو اساطیر کی طرح پسِ پشت ڈال دیا گیا ہے۔ ایک عجیب غدر کی سی صورتِ حال ہے۔ حقیقت کی جگہ Hyper Reality نے لے لی ہے۔ لامحدود تشکیکیت ہمارا مقدر ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اس تشکیکیت نے مذہب کے بارے میں دوطرفگی (Ambivalence)

کو فروغ دیا ہے۔ ایک عجیب پیراڈاکس نے جنم لیا ہے۔ مابعد جدیدیت میں ایک طرف منفیت بام عروج پر ہے۔ جہاں سے ہر عقیدہ حقیر اور ہر قد آور درخت کوتاہ قد نظر آتا ہے۔ کوئی معیار ایسا نہیں بچا جو ہمارے اور دوسروں کے بیانیوں کے درمیان منصفی کر سکے۔ انسان کی destiny کے بارے میں کچھ بتا سکے۔ دوسری طرف استدلال یہ دیا جا رہا ہے کہ چونکہ مذہبی عقائد ثقافتی رسوم کا حصہ ہیں؛ ان کا اپنا ایک مستحکم متن موجود ہے، اس لیے ان پر عقلی استدلال کا اطلاق غیر منطقی اور غیر اصولی ہے۔ اور یہ کہ دوسروں کے رسم ورواج اور عقائد کے بارے میں وسیع الظرفی سے کام لینا چاہیے۔ اس دوطرفہ استدلال نے جہاں مذہب کے عقلی اور سیکولر تصور کو مسترد کیا ہے وہاں مذہبی بنیاد پرستی (Fundamentalism) اور ثقافتی نرگسیت کی جڑیں بھی مضبوط کی ہیں۔ نتیجہ یہ کہ نہ صرف تیسری دنیا کے ممالک بلکہ امریکہ جیسے ترقی یافتہ ملک میں بھی بنیاد پرستی کو فروغ ملا ہے۔ فلسفہ مذہب کے امریکی ماہر ایلون پلانٹنگا نے مابعد جدیدی استدلال کی بنیاد پر ہی اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ انسان کی فطرت میں کوئی ایسا قوی رجحان موجود ہے جو لوگوں کو مذہبی بنیاد پرستی کی طرف بار بار واپس لانے کا باعث ہے۔[8] ترقی پسند ایلون پلانٹنگا کی رائے سے بالکل اتفاق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک نجات اور فلاح کے سیکولر نظریات (مارکسیت وغیرہ) کی پسپائی مذہب کی واپسی کا سبب بنی ہے۔ بہر حال مذہب کی واپسی اب ایک اٹل حقیقت ہے جسے تسلیم کرنے کے علاوہ اب کوئی چارہ کار نہیں۔ دنیا بھر کے مذہبی حلقوں کی طرف سے یہ دلیل دی جا رہی ہے کہ جدیدیت نے جس عقل کو معیار بنا کر مذہب کو رد کرنے کی کوشش کی تھی وہ معیار خود دیوالیہ ہو چکا ہے۔ انسان کے ایجاد کردہ نجاتی فلسفے نامراد ثابت ہوئے ہیں۔ فلاح اور نجات کا وہی راستہ درست ہے جو قبل جدیدیت کے دور میں متعین ہوا تھا۔[9]

کشتگان مابعد جدیدیت کی فہرست میں سے معروضی اور غائی تاریخ بھی شامل ہے۔ تاریخ تصور کا معروضی اور غائی تصور ہیگل اور مارکس کے فلسفوں میں حتمیت کے ساتھ وجود میں آیا۔ اس تصور کو گبن (Gibbon) کے اس پر یقین بیان سے واضح کیا جا سکتا ہے کہ ہر عہد نے مرحلہ وار انسانی نسل کے وسائل، مسرت اور علم ودولت میں اضافہ کیا ہے اور جدید عہد میں بھی یہی کچھ ہوا ہے اور آئندہ بھی یہی ہوگا۔ لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد سامنے آنے والے لبرل مؤرخین نے ترقی کے اس تصور کو جنگ کے تلخ تجربات کی روشنی میں مسترد کر دیا اور زور دیا کہ تاریخ کی قبل تجربی

(a priori) خیال آرائی سے گریز میں ہی نوع انسان کی فلاح ہے۔ ازائیا برلن نے 1954ء میں اپنے ایک شہرت یافتہ مضمون "Historical Inevitability" میں اس رائے کا اظہار کیا کہ وہ تمام مفکرین جو تاریخ کے غائی، سائنسی، مذہبی، میکانی یا مابعد الطبعی نقطۂ نظر میں یقین رکھتے ہیں وہ سب جبریت (Determinism) کا شکار ہوئے ہیں۔ تاریخ کی جبریت سے مراد یہ ہے کہ تاریخ آزادی ارادہ اور حادثاتی اسباب کی نفی کر رہی ہے۔ مارکسی نقادوں نے جبریت کے دعوے کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم تاریخ کی غایت کو علت معلول کے استقرائی رشتوں کے حوالے سے دیکھتے اور سمجھتے ہیں۔ کسی قبل تجربی زاویۂ نظر سے نہیں، یہ بحث مارکسیت اور ان کے لبرل مخالفین کے درمیان طویل عرصہ سے جاری وساری ہے۔ تاریخ کے عمل کو سمجھنے کے لیے اس بحث کی اکادمیاتی اہمیت اپنی جگہ ہے۔ لیکن مابعد جدید مصنفین اس بحث میں شمولیت سے یہ کہہ کر انکار کرتے ہیں کہ عقل بذاتِ خود مشکوک ہے اس لیے تجربی اور قبل تجربی تفہیم کے دونوں طریقے ناقابلِ اعتبار ہیں، جو کچھ باقی رہ گیا ہے وہ صرف ڈسکورس یا بیانیے کا تسلسل ہے۔ یہ نشانات اور Signifiers کا کھیل جس میں معنویت موجود ہے نہ معنویت کا معروض۔

فوکو علم اور قوت کی نئی مساوات کا دعوے دار ہے۔ اس کے خیال میں تاریخ میں کسی چیز کو مرکزیت حاصل نہیں۔ لہٰذا ہمیں اپنی توجہہ گیر تاریخ کی بجائے تاریخ کے ان Micro پہلوؤں پر مرکوز کرنی چاہیے جو علم اور طاقت کے باہمی تعلقات کو غیر مربوط انداز میں پیش کرتے ہیں۔ تاریخ میں بدیہی عناصر کی موجودگی اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ تاریخ بیانیہ کی ہی ایک قسم ہے۔ ادھر دریدا متن سے باہر کسی سچ کا قائل نہیں۔ وہ تاریخ کو داستان گوئی سے زیادہ حیثیت نہیں دیتا۔ یوں تاریخ کے ساتھ ساتھ تاریخیت کے خاتمے کا اعلان بھی ہو چکا ہے۔ جو تاریخ بچ بچا گئی ہے، اس میں مغربی تاریخ اور تہذیب کی مرکزیت کا تصور سب سے پہلے منہا ہوا ہے۔ یوں تاریخ کا تصور یکسر بدل چکا ہے۔ کہا یہ جا رہا ہے کہ تاریخ میں کوئی وحدت موجود ہے نہ تسلسل۔ وحدت اور تسلسل کو باہر سے شامل کیا گیا ہے۔ ہمارا واسطہ غیر مسلسل تاریخوں سے ہے کہ جن کو کسی ایک بیانیہ میں یکجا کرنا محال ہے۔ یہ دور بہت سی چھوٹی چھوٹی تاریخوں کے پھلنے پھولنے کا دور ہے جن کو پہلے کلیت پسند مورخین نے نظر انداز کر دیا تھا یا ان کو حاشیے کا حصہ بنا دیا تھا۔ یہاں تک تو بات درست ہے کہ تاریخ کے مطالعے میں کلیت اور تجریدیت سے گریز بے حد ضروری ہے۔ لیکن

مسئلہ اس وقت بنتا ہے جب بقول ای پی تھامپسن ہم طاقت، عقل اور دولت کے استدلال کو بھول جاتے ہیں۔ کیا ہم لبرل سرمایہ داریت کی پھیلائی ہوئی انارکی کی تائید میں اس سرمایے کو دریا برد کر دیں جو ہزار ہا سال سے ہمارے لیے مثبت روحانی اور اخلاقی ترقی کا باعث رہا ہے۔ اور جس کے نتیجے میں زندگی ایک ایسے عقبی دیار سے مربوط ہوئی ہے جس نے انسان کے تصور کو شرف و احترام بخشا ہے۔ اسے ایک بڑا نصب العین کیا ہے۔ انسان کو بصیرت کی روشنی میں درست اور مثبت فیصلے کرنے کی راہ دکھائی ہے۔ کیا ہم مابعد جدیدیت کے شوق میں شرف انسانیت کے تصور کو کاٹھ کباڑ قرار دے کر گھر سے باہر پھینک دیں؟ کیا ہم سرمایہ داریت کے پھیلائے ہوئے حرص و آز کے آہنی جال سے بچ نکلنے کے خواب سے دست بردار ہو جائیں؟ کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ انسان ارفعیت کے خواب نہ دیکھے؟ کیا ہم تاریخ کے نجاتی تصور کو چھوڑ کر مادیت پرستی کے جلوس میں شامل ہو جائیں اور خود کو اس جلوس کے بے معنی انسان میں تبدیل کر لیں، ہمیشہ کے لیے اپنی تہذیبی پہچان سے دستبردار ہو جائیں۔ اگر فوکو نے تہذیب کو پاگل پن کہہ دیا ہے۔ اور فرد کی ذات اور شناخت کو طاقت کی جعل سازی کا نتیجہ قرار دے دیا ہے تو کیا ہم اس کے جاری کردہ بیان کو حکم مطلق سمجھ کر من و عن قبول کر لیں۔ کیا ہم اس کے کہنے پر آدمی کے اس تصور کو قبول کر لیں جس کا کوئی چہرہ ہے نہ شناخت، جس کی کوئی آتما ہے نہ آتما کی آواز۔ ایک عجیب طرح کی سیکولر وحدت الوجودیت جنم لے رہی ہے جس کے شوق میں شناخت، ارادہ، کردار اور ذاتی کامیابیاں فنا کے گھاٹ اُتر گئی ہیں۔ کیا ہم موجود کے شعور سے محروم ہو کر اس کل کے انتظار میں بیٹھ جائیں جو مابعد جدیدیت کے مطابق ایک دن پہلے گزر چکا ہے؟

یہ سب سوالات اصلی اور حقیقی ہیں۔ ان کا تعلق مابعد الطبیعات سے نہیں، ہماری نفسیات، ہمارے حیاتیاتی Code سے ہے۔ ہماری روح میں تاریخ کا گھڑیال روزِ اول سے بج رہا ہے۔ ہم صرف معاشی احتیاجات کی دنیا میں ہی نہیں رہتے۔ ہر شخص ایک مخصوص سماجی شعور کا حصہ ہوتا ہے۔ اس کی آرزوئیں اور خواب اسی سماجی یا اجتماعی شعور کے بطن سے برآمد ہوتے ہیں۔ یہ اندر کا انسان تہذیب کے سفر کی ابتدا سے موجود ہے۔ عرفانِ ذات اور خودداری نے ہی اسے تہذیب کی راہ دکھائی تھی۔ چنانچہ یہ خیال غلط ہے کہ انسان کا تصور رینے ساں کا دیا ہوا ہے۔ یہ تصور تو بابِ پیدائش کے دنوں سے ہی ظہور میں آچکا تھا۔ عہد نامہ عتیق کا ہر ایک باب اس دعوے کی تصدیق کر

رہا ہے۔ انسان کی شناخت اس دور میں وجود میں آچکی تھی جب خدا اور شیطان کے درمیان حد فاصل سامنے آئی تھی اور انسان عالم حیوانات میں افضل قرار پایا تھا۔ انسان کا تصور اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ انسان خود قدیم ہے۔ چنانچہ انسان اور حیوان میں فرق کو رینے سان کے دور سے منسلک کرنا مابعد جدیدیت کی مغالطہ آرائیوں میں سے ایک ہے۔ انسان کا تصور قدیم الاصل ہے۔ اسے مٹایا نہیں جاسکتا۔ اس حقیقت سے واقف ہونے کے باوجود علم وفلسفہ کے دشمن ایک انتہائی مکروہ قسم کا کنفیوژن پھیلانے میں مصروف ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ یہ چال پہلے بھی کچھ لوگ چل چکے ہیں۔ لیکن ان کو منہ کی کھانا پڑی تھی ___ انسان کو حیوان بنانے کی یہ چال س ڈارون کے حوالے سے مارکسی ماہرین نفسیات نے ایجاد کی تھی اور جسے سویٹ پولٹ بیورو کے اراکین نے نہایت کامیابی سے استعمال کیا لیکن اس کے باوجود رفتہ رفتہ ہر چیز اُلٹ پلٹ ہوگئی۔ نہ سودیت یونین رہا نہ کریملن کا پولٹ بیورو۔ چنانچہ تیسری دنیا میں اکثر لوگ یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ کیا مابعد جدیدیت سامراجی ماہرین نفسیات کی کوئی نئی سازش ہے کہ تیسری دنیا کے استحصال زدہ لوگوں کو ایک نئے انداز میں ہم دردی اور وسعت نظری کی جھلکیاں دکھلا کر نیم حیوانی زندگی کی راہ پر لگا دیا جائے۔ پہلے آدرشی نظریے اور شہر مثال کے نام پر اور اب معاشی خوش حالی کے یورپی معیارات کے خواب دکھلا کر۔

جہاں تک اینٹی تھیوری کی تحریک کا تعلق ہے اس کی ابتدا دوسری جنگ عظیم کے بعد ان لوگوں نے کی جن کو فسطائیت اور آمریت کا براہ راست سامنا کرنا پڑا تھا۔ فرینکفرٹ سکول کے حکماء کی اکثریت کا ایسے ہی لوگوں میں شمار ہوتا ہے۔ چنانچہ ان کا سائنسیت، عقلی منصوبہ بندی اور فسطائی مہابیانیوں کے خلاف شدید ردّعمل غیر فطری نہیں تھا۔ وجودیت کا احتجاج بھی اسی سلسلے کی کڑی تھا۔ ان دونوں مکاتبِ فکر کے افکار کا نتیجہ پچھلی صدی کی ساٹھ کی دہائی میں فرانس کی یونیورسٹیوں میں بغاوت کی صورمیں رونما ہوا۔ جدیدیت پر تنقید کا سلسلہ بھی اسی بغاوت سے جڑا ہوا ہے۔ آئیڈیالوجیز کی پیدا کردہ سیاسی فسطائیت اور سائنس کی بالا دستی کے خلاف محاذ آرائی کی شروعات بھی یہیں سے ہوئیں۔ مابعد جدیدیت نے کمال یہ کیا کہ ردّعمل کی ان تمام صورتوں کو ایک نئی سمت اور اسلوب عطا کیا۔ تمام نظام ہائے اقدار (جس میں کلیت پسندی، مقصدی تاریخ اور ترقی کے میکانکی تصورات شامل تھے) کو مسترد کردیا گیا اور مسلسل ترقی کے متھ کو بھی انسان دشمنی

سے تعبیر کیا گیا۔ مابعد جدیدیت کے تنقیدی طریق کار کی بنیاد اگرچہ نطشے کے افکار پر رکھی گئی، تاہم اس کی تعمیر میں اڈورنو اور ہورکھیمر کے نظریات کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ جب مابعد جدیدیت بنیادی تکمیل کے مراحل میں تھا کہ امریکی نتائجیت پسندوں (Pragmatists) نے اسے اپنے سایہ عاطفت میں لے لیا۔ اس شفقت کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ مابعد جدیدیت نے براستہ وٹگن سٹائن ان تصورات کی آئینہ بندی کی تھی جو نہ صرف امریکی طرز فکر میں موجود کثرتیت، نتائجیت اور سرمایہ داریت کا دفاع کرتے تھے بلکہ مارکسی آئیڈیالوجی کے خلاف تیر بہدف پروپیگنڈے کا کام بھی دے سکتے تھے۔ نتائجیت پسندی (Pragmatism) اقدار کی اضافیت اور دعووں کی تاریخیت اور جدوجہد کی ہمہ اطراف اصالت پر زور دینے کے سبب تھیوری کو عمل (Praxis) میں ضم کردیتی ہے اور ان عملی نتائج پر زور دیتی ہے جو حالات کے مطابق فیصلے کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہاں نتائجیت پسندی کے تصور کو واضح کرنا ضروری ہے۔ ایک مثال ذہن میں ابھر رہی ہے۔ شاید کارآمد ہو۔ مثلاً آپ نے کہیں دور پہاڑی علاقے میں سونے کی کان دریافت کرلی ہے۔ اب عملی سوالات بہت سے ہیں۔ پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ سونے کی کان تک رسائی کیسے حاصل کی جائے کیونکہ یہ کان دشمن قبیلے کے علاقے میں واقع ہے۔ اس مسئلے کا ایک حل یہ ہے کہ ان کے لوگوں کو رشوت دے دلا کر ساتھ ملا لیا جائے۔ دوسرا حل یہ ہے کہ ان پر فوج کشی کی جائے۔ تیسرا طریقہ یہ کہ ان میں مشنری بھیج کر امن اور آشتی کی تبلیغ کی جائے۔ ان کو Proselytize کرلیا جائے۔ چوتھا حل یہ ہے کہ قبیلے کو شیطان کا پجاری قرار دے کر اس کی نسل کشی کی جائے۔ پانچواں راستہ یہ ہے کہ اس کے اردگرد کے قبائل کو بھڑکا کر اس کے خلاف اتحاد (Alliance) بنا لیا جائے تاکہ وہ جھکنے پر مجبور ہو جائے۔ یا آپس میں لڑا کر ختم کردیا جائے۔ اس سلسلے میں اور بھی بہت سے نسخے ہیں جن کو میکیاولی کی کتاب 'شہریار' سے یا انڈیا آفس لائبریری کے برطانوی ڈپلومیسی سے متعلق آرکائیوز سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ان نسخوں یا طریقوں میں سے جو طریقہ بھی زیادہ مفید اور کارگر ہو اس پر عمل کرنے کو نتائجیت پسندی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ تھیوری اور عمل کے اس انضمام میں انفرادی نفع اندوزی اور گروہی مفادات کے تحفظ کو زبردست اہمیت حاصل ہے۔ لبرل ازم، صوبائیت، سرمایہ داری معیشت اور مارکیٹ اکانومی کو نتائجیت کے فلسفے میں بے پناہ مرکزیت دی گئی ہے۔ چونکہ مابعد جدیدیت اور امریکی نتائجیت میں اتحاد کی بنیادیں وٹگن سٹائن نے رکھی

ہیں۔اس لیے حتمیت کے حامل مہابیانیوں کے بارے میں تشکیک اس اتحاد کا خاصا ہے۔ آئیڈیالوجی (مارکسی، مذہبی اور سائنسی) کے خلاف محاذ آرائی، کثرتیت، گروہی اور نسلی اختلافات کی تجلیل اور مہابیانیوں سے انکار دونوں میں قدر مشترک ہے۔اس نقطہ نظر نے فلسفیانہ مباحث کو بے کار اور گمراہ کن قرار دے دیا ہے کیونکہ نتائجیت پسندوں کے نزدیک کوئی معروضی صداقت سرے سے ہے ہی نہیں کہ جس کو تلاش کیا جا سکے۔ (10) دعویٰ یہ کیا جا رہا ہے کہ عقیدے (Belief) کی سچائی اس کے حقیقت سے تعلق کی بنا پر طے نہیں کی جاتی بلکہ دیکھا یہ جاتا ہے کہ کیا وہ کارآمد اور موثر ہے یا نہیں۔ یہ تو ہوئی ان میں قربت و اتحاد کی باتیں۔لیکن ان کے درمیان اختلافات کی خلیج بھی حائل ہے جس کی نشاندہی یہاں کارآمد ہے۔

امریکن فلسفی رچرڈ رورٹی لیوتار،فوکو،ڈیلیوزی کی طرح مہابیانیوں کا مخالف ہے۔تاہم وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ کسی بڑے مہابیانیے کے فریم ورک میں دنیا کی تشریح کی جا سکتی ہے۔اس کا جھکاؤ لبرل نتائجیت پسندی کی طرف ہے جو اکثر لبرل سرمایہ داریت اور مارکیٹ سماج کی معذرت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ (11) اس کا یہ رویہ فرانسیسی مابعد جدیدیت کے بالکل الٹ ہے۔ فرانسیسی فلسفی زیادہ تر بائیں بازو سے متعلق ہیں،اس لیے سرمایہ داریت کے مخالف ہیں۔ جب کہ رورٹی نتائجیت پسند اور لبرل سرمایہ داریت کا حامی ہے۔ یہ واضح تضاد صرف رچرڈ رورٹی کا خاصا نہیں۔ یہ امریکی تصور مابعد جدیدیت کی بالعموم پہچان ہے۔رچرڈ روٹی کا فلسفہ اگرچہ مابعد جدید فرانسیسی فلاسفہ کے قریب تر ہے لیکن اس کی بنیادیات کا سرچشمہ امریکی نتائجیت کے سیاسی اور وقوفی عقائد ہیں۔ بالخصوص یہ عقیدہ کہ مغربی لبرل جمہوریت ایک مستند معیار ہے۔اس عقیدے میں سوشل ڈیموکریسی کی کوئی حیثیت نہیں۔ساری اہمیت بورژوا لبرل ازم کو تفویض ہے۔

فرانسیسی مابعد جدید فلسفی لبرل سرمایہ داری کے اس تصور کو نہیں مانتے جو ایک مہابیانیے کی صورت میں بورژوا لبرل ازم کی پاسبان ہے۔ کیونکہ یہ بھی انتقال قدر زر کے نظریے کے ذریعے انسانی استحصال کا سبب بنتی ہے۔ بورژوا سرمایہ داریت انسانوں اور فطرت پر غلبے کی منصوبہ بندی کرتی اور مختلف سماجوں کے درمیان ثقافتی امتیازات کو مٹانے کے درپے نظر آتی ہے۔ امریکی مابعد جدیدیت پسند کارپوریٹ سرمایہ داری کے حامی ہیں اور بورژوا سرمایہ داریت کو لبرل ازم کے نام پر دنیا میں نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ رورٹی نے اس کی ایک عجب قسم کی معلولاتی توجیہ پیش کی

ہے۔ایک طرف تو وہ جان ڈیوی اور ولیم جیمز کی طرح اس پر اصرار کرتا ہے کہ کسی آفاقی، وقوفی اور سیاسی قدر کی تلاش کارلا حاصل ہے۔ دوسری طرف وہ یہ کہنے میں باک محسوس نہیں کرتا کہ لبرل جمہوریت عمومی طور پر ایک مستند اور مثبت قدر ہے۔ وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ ایسے وسائل موجود نہیں جو نسلی اور لسانی گروہوں کو قدرتی وحدت میں تبدیل کر سکیں۔ وہ قدرتی واحدت جسے عالم انسانیت کا نام دیا گیا ہے۔ پھر اس کے برخلاف اس نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ لبرل بورژوا سماجی نظام ایک عمومی معیار یا قدر اعلیٰ (Summom Bonum) کا کردار ادا کرتا ہے۔ [12] یہ پیراڈاکس رورٹی تک ہی محدود نہیں۔ یہ پورے نتائجیت پسند تصور حیات کا خاصا بن کر سامنے آیا ہے۔ پوری دنیا میں امریکی تصور حیات کے استعماری غلبے کا خواب اسی برتر معیار یا اعلیٰ قدر کی دین ہے۔ گویا مہابیانیہ مسترد ہونے کے باوجود ایک نئے قالب میں اور ایک نئے لب لہجے کے ساتھ امریکی لبرل سرمایہ داریت کی طاقت ور آئیڈیالوجی کی صورت میں دنیا پر بھوت کی طرح مسلط ہے۔ یہ ایک نئی قسم کی ہمہ گیر سامراجیت ہے۔ عراق اور افغانستان کی گزشتہ دو دہائیوں پر مشتمل جنگیں انسانیت یا اینٹی آئیڈیالوجی کی جنگیں نہیں تھیں جیسا کہ کولڈ وار کے دوران مسلسل دعویٰ کیا جاتا رہا۔ اب یہ گلیوں میں بھیک مانگنے والوں کو بھی معلوم ہو چکا ہے کہ مابعد جدید امریکی استعمار دنیا کو دہشت زدہ کر کے محکوم بنانے کے درپے ہے۔ بالخصوص ہلال احمر کی وہ اقوام جن کا یورپ سے صلیبی جنگجوں کے دور سے مخالفت اور مخاصمت کا سلسلہ چلتا رہا ہے اور یہ کہ جنہیں سفید اقوام نے ہمیشہ 'دوسرے' (Other) کا نام دے کر ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا ہے۔

امریکی فلسفہ نتائجیت کے کچھ اور بھی حیران کن تضادات ہیں جن میں سے ایک کثرتیت کا تصور ہے۔ یہ بات تو طے ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی تشکیل اور ترقی میں یورپ کے بہت سے ممالک سے آئے ہوئے نسلی گروہوں کا ہاتھ ہے۔ ان سب نسلی اور لسانی گروہوں نے اپنی سماجی اور ثقافتی اکائیوں کو کسی حد تک محفوظ رکھ کر امریکہ کو انیسویں صدی میں صنعت و حرفت کے میدان میں عروج دینے کے لیے انتھک محنت کی۔ نسلی گروہوں کے اس عظیم الشان کردار کے جو اجتماعی نتائج برآمد ہوئے وہ ریاست ہائے متحدہ کی تاریخ کا ایک حیران کن باب ہیں۔ نسلی اور لسانی گروہوں کی اس اجتماعیت کو فلسفی ولیم جیمز نے کثرتیت (Pluralism) کا نام دیا تھا۔ یقیناً امریکی تجربہ پُرشکوہ اور زبردست نتائج کا حامل ثابت ہوا لیکن اس تجربے کا اس تکثیریت سے کوئی تعلق

نہیں بنتا جس کا پرچار مابعد جدیدیت کر رہی ہے۔ امریکی تجربہ تمام تر تنوع کے باوجود سختی سے ایک مخصوص تہذیبی عمل داری کا پابند تھا جسے یورپی تہذیب کا نام دیا گیا۔ اس میں غالب کردار پروٹسٹنٹ مذہب اور اینگلوسیکسن گروہ کی برتری نے ادا کیا۔ فرانسیسی فلسفیوں نے مابعد جدیدیت اور ردِ تشکیل کے اصول کے تحت جس کثرتیت کی وکالت کی ہے۔ اس میں کسی غالب تہذیب کا کوئی تصور موجود نہیں۔ غالب تہذیب کا تصور ہی وہ حقیقت ہے جسے لیوتار، دریدا اور فوکو وغیرہ نے بالکل مسترد کر دیا ہے۔ امریکی دنیا بھر میں کثرتیت کا جو دعویٰ کرتے پھر رہے ہیں اس کا مقصد مابعد جدید اقدار کا فروغ نہیں ہے۔ ان کا مقصد تو مابعد جدیدیت کو استعماری مقاصد کے لیے استعمال کرنا ہے تا کہ کمزور اقوام کو پارہ پارہ کر کے سیاسی طور پر مفلوج بنا دیا جائے۔ یہ ساری تگ و تاز بغض معاویہ میں ہو رہی ہے حب علی میں نہیں۔ اس طرح دنیا پر حکمرانی کا وہ خواب پورا کیا جا رہا ہے جو امریکہ کو برطانیہ کے زوال کے بعد ورثے میں ملا تھا۔ تقسیم کرو اور حکومت کرو کا اصول برطانوی استعمار نے نوآبادیات میں بڑی کامیابی سے استعمال کیا۔ سو اگر تو تکثیریت کی پالیسی کا مطلب لوگوں کو بانٹ کر غلام بنانا ہے تو یہ استحصالی تکثیریت ہے اور ان دانشوروں کو کیسے قبول ہو سکتی ہے جن کے یہاں مابعد جدیدیت کا مطلب ہی ہر طرح کے مہابیانیے اور غلبے (Hegemony) کی سیاست سے انکار ہے۔ یہ غلبہ نظریاتی ہو یا اقتصادی، سائنس اور ٹیکنالوجی کی اجارہ داری کا مرہون منت ہو یا معاشی برتری کے گمراہ کن تصور پر مبنی بہرحال ناقابلِ قبول ہے۔

اس تکثیریت اور برداشت کے فلسفے کا سیاسی پہلو وہ استعماری پالیسی ہے جس کی ایک اہم مثال یوگوسلاویہ کی ٹکڑوں میں تقسیم ہے جس کے آخرکار یوگوسلاویہ میں ہر طرح کے کمزور نسلی گروہوں کا قتل عام ہوا۔ اس فلسفے کا سماجی پہلو انسانی گروہوں کے درمیان ابلاغی افہام اور مفاہمت کی پالیسی سے متعلق ہے۔ یہ درست ہے کہ مابعد جدیدیت نے گروہی، لسانی اور تانیثی مفادات اور ہر طرح کے طرزِ زیست اور عقائد کے جواز اور اہمیت کو تسلیم کرایا ہے۔ اور یہ بھی قابلِ ستائش ہے کہ اس کے نتیجے میں ان اقلیتوں کو اپنا موقف پیش کرنے کے مواقع فراہم ہوئے ہیں جنہیں ہمہ گیر اور بلند بانگ دعووں نے پیچھے دھکیل دیا تھا۔ گویا سماجیات کی زبان میں یوں کہیے کہ وہ جنہیں Other کے ملامتی عنوان کے ذیل میں رکھ کر نظر انداز کر دیا گیا تھا، انہیں مابعد جدید فکر نے منظر پر آ کر لوگوں کو اپنے حقوق منوانے کا حوصلہ عطا کیا ہے جس کے نتیجے میں

برسر اقتدار اکثریتی نسلی گروہ اور ریاستیں معذرت خواہانہ رویہ اختیار کرنے پر مجبور ہیں۔ بہت سے سرکردہ معاملات میں ریاستی نظام کاروں کی پسپائی اس حقیقت کی عکاس ہے کہ مابعد جدیدیت دنیا پر محکم اثرات مرتب کررہی ہے۔ اس کے باوصف اور باوجود یہاں ایک اور تضاد بھی درپیش ہے۔ مواصلاتی اور لاسلکی ٹیکنالوجی کی بے پناہ ترقی نے دنیا کو گلوبل ویلج میں تبدیل کر دیا ہے لیکن مابعد جدیدیت ہے کہ اس گلوبل ویلج تکثیریت کے نام پر نسلی اور لسانی گروہوں میں تقسیم کر رہی ہے کبوتر خانے (Pigeon Holes) جن کے اپنے قوانین وضوابط ہیں۔ اوپر سے اس پر بھی اصرار کیا جا رہا ہے کہ کسی بین الاقوامی رابطے کی زبان کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ سب زبانیں اپنے اپنے دائرۂ کار میں بطریق احسن فرائض انجام دے رہی ہیں۔ اس قسم کے دعوؤں سے کیا ذہنی فاصلے کم ہونے کی بجائے بڑھ نہیں سکتے؟ کیا اس سے بین الاقوامی معاملات میں الجھاؤ پیدا نہیں ہوسکتا؟ کیا گلوبل ویلج کو کسی رابطے کی زبان کی ضرورت نہیں ہے کہ جس کے ذریعے ہم دنیا کے بڑے بڑے مسائل پر ایک دوسرے سے مکالمہ کرسکیں؟ مثلاً ماحولیاتی تباہی، نیوکلیائی تجربات کے نقصانات، کمپیوٹر اور نیٹ ورک کے نتیجے میں جنم لینے والی اخلاقی اور سماجی قباحتیں جو اس قدر سنجیدہ ہیں کہ فوری توجہ کی متقاضی ہیں۔

ماہر سماجیات وولف گینگ ویلش نے ایک اور نقطے کی نشاندہی بھی کی ہے۔ وہ نقطہ یہ کہ Pluralism کوئی نیا فلسفہ نہیں ہے نہ ہی یہ مابعد جدیدیت کی تخصیص ہے۔ یہ جدیدیت کے اندر ایک حقیقی تصور کے طور پر پہلے سے موجود تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انیسویں صدی کے مہابیانیوں نے تنوع اور افتراق کو نفرت کی نظر سے دیکھا اور دنیا کو کلیہ فارمولوں سے سمجھنے کی کوشش کی۔ جس چیز کو یورپی نقطۂ نظر سے مختلف پایا اسے جہالت اور حماقت کے کھاتے میں ڈال دیا۔ یورپی پادریوں اور نوآبادیاتی حکمرانوں نے تہذیب اور جدیدیت کے نام پر بہت سے نسلی گروہوں کو ان کی ثقافتی اور لسانی شناخت سے محروم کر کے انہیں احساس کہتری میں مبتلا کر دیا۔ وٹگن سٹائن نے یورپ کے اس رویے کو کھل کر ہدف تنقید بنایا۔ یہی تنقید آگے چل کر مابعد جدیدیت کے فلسفے کا مرکز قرار پائی۔ لیکن فرق یہ ہے کہ مابعد جدیدیت نے توازن کو نظر انداز کر کے سماجی، ثقافتی اور لسانی کثرتیت کو مطلق حیثیت دے دی ہے جس سے گروہی اور ثقافتی طوائف الملوکیت کو رواج ملا ہے۔ ویلش کے نزدیک یہ طوائف الملوکیت معاملات کو بالآخر سطحیت اور جذباتی لاتعلقی میں تبدیل

کرسکتی ہے۔[13] اس افراتفری اور تقسیم در تقسیم کا فائدہ سب سے زیادہ کارپوریٹ سرمایہ داریت نے اٹھایا ہے۔ فیشن اور ثقافتی مظاہر کے نام پر دنیا بھر کے لوگوں کو خوب لوٹا جارہا ہے۔ دنیا کو صارفی سوسائٹی میں بدل کر رکھ دیا گیا ہے۔ یہ قدیم کو مسترد کرنے کا طریق کار برطانوی استعماری طریقوں سے کسی لحاظ سے بھی بہتر نہیں۔ اس کے علاوہ جدیدیت کی ہر اس تصور کو رد کر دیا گیا ہے جس سے انفرادیت، موضوعیت اور تحکمیت کی بو آتی ہو۔ اس قسم کی افتراقیت اور ثقافتی انتہا پسندی مفید ہے اور نہ ہی کسی مدون اور مرتب سماجی تجزیے کا متبادل ہوسکتی ہے۔

مابعد جدیدیت نے جس طرح مطلق العنان ثقافتی کثرتیت پر زور دیا ہے اس سے مذہبی نرگسیت کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا ہے۔ عقائد میں انتہا پسندی فروغ پا رہی ہے۔ بنیاد پرست ماہرین الٰہیات نے مابعد جدیدیت کے دلائل کو مخصوص سیکولر تصور جہاں اور عقل کی فوقیت کے خلاف ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کیا ہے۔ مذہب کے بارے میں عقلی استدلال کو غیر ضروری اور روشن خیالی کو فضول قرار دیا ہے۔ دنیا بھر میں جس سے مذہبی قدامت پسندی کی جڑیں مضبوط ہوئی ہیں۔ تاریخی ترقی کا عقلیت پر مبنی رجائی تصور رد کر دیا گیا ہے اور پھر سے یہ دعویٰ کیا جارہا ہے کہ انسان صداقت/حقائق کے تصور تک خدا کی استعانت کے بغیر نہیں پہنچ سکتا۔ امریکہ کے قدامت پرست مسیحی یہ دعویٰ کرتے پھر رہے ہیں کہ مسیحیت جدیدیت کی علمیات سے زیادہ مابعد جدیدیت سے مطابقت (Compatiblity) رکھتی ہے۔ وہ یہ بھی دعویٰ کر رہے ہیں کہ مذہبی معاملات کو پوسٹ ماڈرن کی حدود سے باہر پوسٹ سیکولر الٰہیات کی حدود میں بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔ اس طرح ان مذہبی اقدار کی ابدیت پر زور دیا جارہا ہے جن کو جدیدیت نے پسِ پشت ڈال دیا تھا۔ ان کے خیال میں مابعد جدیدیت نے سیکولر اور عقلی فلسفے کو شکست دے کر مسیحی عقیدے (Faith) کی حقانیت کو ثابت کر دیا ہے۔ اس مقدس راستے کو پھر سے کھول دیا ہے جو ابدی سچائی کی طرف جاتا ہے۔ اصلاح پسند مذہبی علمیات اور Radical الٰہیات کے ماہرین اس طرح مذہب کے قبل جدید تصور یعنی قدامت پرستی کی طرف مراجعت کر رہے ہیں۔ اور ان تمام اساطیر و عقائد کو واپس لانے کی کوشش کر رہے ہیں جو عورتوں، مذہبی اقلیتوں اور سماجی انحراف پسندوں کے بارے میں سخت گیری کا موجب بن سکتے ہیں۔ امریکی نیو کانز اس مکتبہ فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ وہ نہ صرف مذہبی نرگسیت کا شکار ہیں بلکہ دنیا کو مسیح کے مخالفین سے پاک کرنے کا تہیہ کر چکے ہیں۔ بلکہ

وہ تو ان لوگوں کو بھی مسیحی مذہب سے نکال باہر کرنے میں لگے ہوئے ہیں جو ان کے شدت پسند نظریات سے اتفاق نہیں کرتے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے باوجود وہ پوسٹ ماڈرن ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس دو طرفگی اور عُجب (Ambivalence) نے دنیا کو سماجی اور علمی تنازعات کی آماج گاہ بنادیا ہے۔

امریکہ میں جس طرح بنیاد پرستی وبا کی طرح پروان چڑھی ہے بالکل اسی طرح اسلام، یہودیت اور ہندومت کے ماننے والے بھی اس وبا کا شکار ہو رہے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا میں مفاہمت اور ہم آہنگی رو بہ زوال ہے۔ ہر گروہ ثقافتی اور نظریاتی شدت پسندی کا جواز پوسٹ ماڈرن فلاسفی سے اخذ کر کے اسے مخالفین کے خلاف تیر بہدف نسخے کے طور پر استعمال کر رہا ہے۔ عقلیت کا معیار پہلے ہی رد کیا جا چکا ہے۔ جدیدیت کا عطا کردہ انسانیت کا تصور فضول جذباتیت کا مظہر قرار دیا چکا ہے اس لیے جو جس کا جی کرتا ہے کہتا اور کرتا ہے اور مزے لوٹتا ہے۔ دنیا میں ایک عجیب طرح کی وثنیت (Paganism) رواج پا رہی ہے۔ فیشن کی دنیا سے لے کر مذہب کی دنیا تک ہر میدان میں کثرتیت کا عمل دخل روز افزوں ہے۔ جس کا مطلب ہے تناؤ، تقابل، انتشار (Chaos) اور دو طرفگی۔ عدم برداشت ایک نئی صورت میں سامنے آ رہی ہے۔ امریکہ کے ہوم لینڈ ڈیفنس کی قانونی دستاویز پڑھ کر دیکھ لیجئے۔ مارے ڈر کے آپ لیوتار کی وسعت نظری اور دریدا کی ردتشکیل اور فوکو کے طاقت کے خلاف سنہری بیانات وتصورات کو بھول جائیں گے۔ مابعد جدیدیت جن سرحدوں کو مٹانے کے لیے نکلی تھی وہ نئے حالات میں پہلے سے زیادہ مضبوط ہو رہی ہیں۔ تہذیبوں کے تصادم کے نعرے نے تو اقوام عالم کو ایک دوسرے کے خلاف صف آراء کر دیا ہے۔

یہ درست ہے کہ جمہوری عمل دنیا میں وسعت پذیر ہے۔ لیکن اس کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ سائنس، ٹیکنالوجی اور سرمایہ داریت کا بیک وقت ارتقا جمہوریت اور خود ارادیت سے زیادہ تیز رفتار ہے۔ سیاست کی اپنی مجبوریاں، تعصّبات اور Rationale اور تقاضے ہیں جو طاقت اور دولت کے معاشرتی کردار سے متعین ہوتے ہیں۔ ان مسائل کی موجودگی میں ہیبر ماس کے life-world کا تحفظ کرنا چھوٹے چھوٹے لاتعداد سیاسی گروہوں کے لیے خاصا مشکل کام ہے۔ چونکہ میدان سیاست میں لاتعداد سیاسی گروہ کام کرتے ہیں جن کا کوئی مشترکہ دعویٰ یا ایجنڈا نہیں

ہوتا، اس لیے وہ سرمائے، سائنسیت اور تکنیکی استدلال کے سامنے تقریباً بے دست و پا نظر آتے ہیں۔ صارفی معیشت نے مواصلاتی ٹیکنالوجی کے تعاون سے انسان کو آزادی انتخاب سے محروم کر دیا ہے۔ لوگوں کی خواہشات کا تعین ٹی وی اشتہارات کرتے ہیں اور چونکہ یہ صورتِ حال فائدہ مند ہے اس لیے مابعد جدیدیت اور سرمایہ داریت میں ایک خاموش قسم کا اتحاد وجود میں آچکا ہے۔ بقول ٹیری ایگل ٹن یہی وجہ ہے کہ کاروباری اداروں کے بہت سے منتظمین فطری طور پر پوسٹ ماڈرن ازم کے طرف دار ہیں۔ (14) سرمایہ داری نظام جس قدر کثرتیت پسند ہے اس قدر تاریخ عالم میں شاید ہی کوئی نظام رہا ہو۔ یہ انتہائی بے قراری سے سرحدیں توڑتا ہے۔ شہر پناہوں کو منہدم کرتا اور مختلف النوع طرز ہائے زیست کو باہم جوڑتا اور مقررہ پیمانوں سے مسلسل باہر چھلکتا ہے۔ اس میں ایک خاص قسم کی انارکی کو پروان چڑھاتا نظر آتا ہے۔ وہ تمام انارکی جو مارکیٹ میں خواہشات کے پر فریب جال سے معرض وجود میں آئی ہے۔ ایک طرف صارفیت کا تلذذ اور اشیائے فروخت کے بازاروں کی رونق ہے تو دوسری طرف محدود ذرائع آمدن اور مالی مجبوریوں کا دباؤ۔ یہی سبب کہ سرمایہ داریت عجیب تضادات مجموعہ بن چکی ہے۔ اس میں خود اختیاریت اور تحکم، لذت پرستی اور استیصال، کثرتیت اور یک سوئی ایسے تضادات بیک وقت موجود ہیں۔ سرمایہ داری سماج میں کثرتیت کی پیروی کے باوجود چند سخت ترین حدود کی پابندی لازمی ہے۔ ان حدود و قیود کا تعلق مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ کی اپنی منطق اور تبادلہ زر کے اصولوں سے ہے جن کو نظر انداز کرنا تباہی کو دعوت دینے کے مترادف ہے۔

یہ بھی نشان خاطر رہے کہ مضبوط سیاسی ڈھانچہ اور طاقتور سماجی اداروں کی موجودگی سرمایہ داریت کے پنپنے کی اہم شرائط ہیں۔ سرمایہ داری نظام کی سماجی حقیقت بے مثال انداز میں کلیت پرست ہے۔ بیوپاریت، ارتکاز زر، نفع اندوزی اور مقابلے کی فضا کے بغیر سرمایہ داریت کا تصور ناممکن ہے۔ ان ہمہ گیر خصوصیات کو سمجھنے کے لیے وہ ہمہ گیر بصیرت درکار ہے جسے مارکسی فلسفہ پیش کرتا ہے لیکن جسے مابعد جدیدیت مسترد کرتی ہے۔ کیونکہ ہمہ گیر علم کا تصور مابعد جدیدیت کے آزادانہ سماجی تقسیم اور جماعتی مفادات کے تحفظ کے دعووں کے بالکل الٹ ہے۔ پیٹروی زیما نے کثرتیت اور مارکیٹ معیشت کے باہمی تعلق سے ابھرنے والے مسائل کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے:

(1) کثرتیت کو جمہوریت، انفرادیت، سیکولرائزیشن اور تعقلیت کی طرح مارکیٹ اکانومی سے الگ نہیں کیا جا سکتا جس کے اصول وقواعد کا تقاضا ہے کہ یہ خود کو تمام سماجی سیاق وسباق پر نافذ کرنے کی کوشش کرے۔ اس طرح ثقافت اور آرٹ کی خود اختیاریت کی تہدید عمل میں آتی ہے۔

(2) کثرتیت کی معیت میں مضبوط قسم کی تخصیصیت وقوع پذیر ہوتی ہے جو نہ صرف سماجی انتظام کو پارہ پارہ کرتی ہے بلکہ سیاسی، اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کی مہملیت پر بھی اصرار کرتی ہے۔

(3) تبادلہ زر کی قدر بین الاقوامی سطح امور میں نصب نما کا کردار ادا کرتے ہوئے تمام کیفیاتی اور ثقافتی اقدار کا تعین کرتی ہے۔ اور آجرین وصارفین کے یہاں واحد مستند معیار کا کام دیتی ہے۔ یوں تبادلہ زر کا معیار بالآخر مابعد جدیدیت کے دور میں حتمی سچائی کے طور پر سامنے آیا ہے۔(15)

یہ سب کچھ انسانیت اور اس کی اقدار کی تکفیر نہیں تو اور کیا ہے؟ حتمی سچائی تو ایک طرف ہم نے تو اعلیٰ اقدار کو زندگی کے سیاق سے خارج کر دیا ہے لیکن اس کے برعکس تبادلہ زر کی معیاری قدر حتمی سچائی بن کر ہمارے روبرو کھڑی ہے۔

> ''یہ بات درست ہے کہ بائیں بازو کے مہابیانیے مسترد ہو چکے ہیں لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ سماجی انصاف، جمہوریت اور معاشی مساوات کے لیے جدوجہد بھی منسوخ ہو چکی ہے۔ اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ ہر طرح کی سیاسی اور اخلاقی جدوجہد سے دستبردار ہو جانا چاہیے۔ یقیناً کمیونزم کے زوال کے بعد لوگوں میں اشتراکیت کے بارے میں تشکیک بڑھ گئی ہے۔ لوگ اشتراکیت کو سرمایہ داریت کا متبادل قرار دینے سے گریزاں ہیں۔ مگر یہ کہنا غلط ہے کہ دنیا میں سیاسی اور معاشی حقوق کے لیے ترقی پسند سوچ اور مساعی کے دروازے بند ہو چکے ہیں۔''(16)

یہ بہت مضبوط استدلال ہے لیکن مابعد جدیدیت انسانیت پسند استدلال کہاں مانتی ہے۔ وہ تو اس طرح کے امور کو نظریہ سازوں کے عہد کا بوجھ قرار دے رہی ہے۔ مابعد جدیدیت کے حامی خود کو انسیت کے تصور سے بری الزمہ گردانتے ہیں۔ ان کے لیے قابل قدر صرف ذاتی یا

جماعتی مفادات ہیں۔ باقی ہر چیز کو وہ تاریخ کا کاٹھ کباڑ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ وہ فریب اور التباس ہے جسے چلتر نظریہ سازوں نے پچھلی دو تین صدیوں میں ایجاد کیا۔

مابعد جدیدیت کے مارکسی ناقدین میں الیکس کیلینکوس ایک اہم نام ہے۔ اس نے اپنی کتاب Against Postmodernism میں مابعد جدیدیت کی فتوحات کو مشرقی یورپ میں کیمونزم کی شکست کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ کالینکوس اس سلسلے میں لکھتا ہے کہ اشتراکیت کی شکست نے یورپ کو مابعد جدیدیت کی گود میں دھکیلنے میں اہم کردار ادا کیا۔[17] مابعد جدیدیت کی بنیاد گزاروں میں وہ دانشور پیش پیش رہے کہ جنہوں نے 1968ء میں فرانس اور امریکہ میں یونیورسٹی طلبا کے ہنگاموں میں اہم کردار ادا کیا لیکن اس تحریک کی ناکامی کے نتیجے میں سخت مایوسی سے دوچار ہوئے۔ یہ اسی مایوسی کا ہی ردّ عمل تھا کہ انہوں نے بائیں بازو کی سیاست اور اس کے جدلیاتی انتقاد کو خیرباد کہہ کر جدیدیت کے اساسی قضایا کو تشکیک کی نظر سے جانچنا اور ردّ کرنا شروع کر دیا۔ اس طرح مابعد جدیدیت کی شروعات کے سلسلے میں گذشتہ صدی کی ساٹھ کی دہائی اہم قرار پائی۔ اس کے بنیاد گزاروں میں لاکان، لیوتار، فوکو اور دریدا اور ان کے ہم خیال دانشوروں کا کلیدی کردار ہے۔ ساٹھ کی دہائی میں ہی یہ واقعہ رونما ہوا کہ سرمایہ داری نظام کے تحت یورپی سماج میں اجتماعی خوش حالی کی لہر منظر عام پر آئی جس نے اس مارکسی نظریے کے اس دعوے کو غلط ثابت کر دیا کہ صرف اور صرف طبقاتی جدوجہد اور مزدور کسان انقلاب کے ذریعے ہی دنیا میں خوشحالی کا دور آسکتا ہے۔ گویا مابعد جدیدیت کی تحریک کو منظر عام پر لانے میں یورپ کی معاشی خوشحالی نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ بعد ازاں مشرقی یورپ میں کیمونزم کی ناکامی اور پسپائی نے مابعد جدیدیت کو مزید تقویت فراہم کی۔ اس دوران ثقافتی شناخت، لسانیت اور سماجی مکالمے کے ساتھ ساتھ صارفیت اور لائف اسٹائل پر زور دیا جانے لگا اور آفاقی فلاح، نجات، صداقت اور خیر کے تصورات نظر انداز کر دیے گئے۔ اس طرز فکر نے سیاسی تحریکوں کی شکست اور علمیاتی تشکیک کو عام کیا ہے۔ اجتماعی اقدار اور طے شدہ صداقتوں کی جگہ بے انتہا اضافیت نے لے لی۔ ذاتی شناخت کا تصور بھی مجروح ہوا۔ چنانچہ تاریخ کے شعور کی جگہ کرچی کرچی وقت کا احساس اب ہمارے سر پر معلق ہے۔

چونکہ تاریخ کا شعور بڑی حد تک ایک مارکسی اصطلاح ہے اس لیے لیوتار، فوکو اور دریدا

نے اسے گہری تشکیک کی نگاہ سے پرکھا اور اس پر منفی ردِ عمل کا مظاہرہ کیا ہے۔ فوکو نے صاف الفاظ میں اعلان کیا:

"فی زمانہ تاریخ نگاری مشکل ہی نہیں محال ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم تاریخ لکھنے بیٹھتے ہیں تو اصطلاحات و تعقلات کی اس بڑی تعداد کو استعمال میں لانا پڑتا ہے جو بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر مارکسی فکر سے منسلک ہیں۔ ان کو استعمال میں لا کر اس فکری اُفق کا حصہ بھی بننا پڑتا ہے جس کی حدود کا تعین خود مارکس نے کیا ہے۔ انسان حیران ہو کر سوچنے لگتا ہے کہ مؤرخ ہونے اور مارکسی ہونے کے درمیان بالآخر کیا فرق ہے۔"(18)

تاریخ کے بارے میں فوکو کا ردِ عمل جدید تاریخیت کے حوالے سے ایک حد تک درست ہے۔ جدیدیت نے ہیگل اور مارکس کے زیر اثر تاریخ کو ایک برتر اور خود مختار علت کے طور پر پیش کر کے اسے مقصدیت اور آدرشیت کا منبع و مرکز قرار دے دیا۔ ہیگل چونکہ معروضی تصوریت کا علم بردار تھا، اس لیے اس کے یہاں روح مطلق کے ظہور (Epiphany) سے مشروط اور منسلک ہے۔ مارکس ہیگل کے روح مطلق کی الٰہیاتی مقصدیت کو مسترد کرتا ہے لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ بھی نہ صرف ارتقائی مقصدیت (Teleology) کی تحلیل کرتا ہے بلکہ تاریخ کے ان مقصدی قوانین کی نشاندہی بھی کرتا ہے جو انسانی سماج اور فکر کے ارتقاء کو منظم کرتے ہیں اور بالآخر عالم انسانیت کو ایک مشترکہ انجام کی طرف لے جا رہے ہیں۔ تاریخ میں علیت پر اصرار، تاریخی شعور کے حوالے سے مباحث اور تاریخی جبریت کے نعرے۔۔۔ سب مارکس کے نظریہ تاریخ سے برآمد ہوئے ہیں۔ ایک ہی سبق دیا گیا ہے۔ انسان تمام تر ولولہ انگیزی کے باوجود تاریخ کا آلہ کار اور اس کے قوانین کا پابند۔ تاریخ کی عظیم تر مقصدیت کے سامنے افراد، اقوام اور تہذیبیں کوئی معنی نہیں رکھتیں۔ تاریخ کی اس علمیاتی اور غائی تشریح کے پیش نظر ازایا برلن نے لکھا کہ تاریخ کے ان نظریات نے انسان کو آزادی ارادہ سے اور تاریخ کو امکان سے محروم کر دیا ہے۔ جس سے انسانی آزادی کا تصور التباس یا الیوژن میں ڈھل گیا ہے۔(19) مخالفین کی تنقید بجا ہے کہ مارکسیت نے تاریخ کو ایک ہمہ گیر اور خود مختار Meta Discourse بنا کر رکھ دیا ہے۔ ایک ایسا مہابیانیہ جو عام فہم حقیقت پسندی کے خلاف ہی نہیں منطق استقرائیہ کے اصولوں کی بھی نفی کرتا ہے۔ اس کی

پیش گوئیوں کی عمومیت میں زمانے کے حادثات اور واقعات کی تبدیلیاں کوئی معنی نہیں رکھتیں۔ انسانی ارادے کی کارکردگی اور نادیدہ معاملات کی بھی کوئی حیثیت نہیں۔ ایک طے شدہ منطق اور معیار کے مطابق نتائج اخذ کیے جاتے ہیں، جن کی ابدی سچائی کو منوانے کی خاطر سر دھڑ کی بازی لگا دی جاتی ہے۔ تاریخ کی تشریح کا یہ طریق کار چونکہ تاریخ کو ایک ابدی سچائی کا آلہ کار بنا دیتا ہے، اسی لیے جبریت اس کی گھٹی میں ہے۔ اس جبریت کے خلاف یورپ کے آزاد سیاسی حلقوں میں شدید ردِ عمل سامنے آیا۔ یہ فطری عمل تھا۔ لیکن ردِ عمل کی صورت حال بھی چنداں خوش گوار نہیں تھی۔ اس کی ایک اہم مثال کافکا کی کہانیوں کے کردار ہیں جو بیٹھ کر سوچتے رہتے ہیں کہ جو کچھ بھی وقوع پذیر ہو رہا ہے وہ کسی سبب یا علت کے بغیر ہو رہا ہے اور یہ کہ اگر کوئی سبب یا علت ہے بھی تو ہم اس کی جانچ پرکھ نہیں کر سکتے۔ یہ وہ منفی ذہنی کیفیت ہے جو انسانی ذات میں ٹوٹ پھوٹ کا سبب بنتی ہے اور پھر اسے ناقابلِ علاج پاگل پن میں مبتلا کر دیتی ہے۔ مارکسی اصطلاحات اور تعقلات کے معتد بہ استعمال کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ہم تاریخ کو آئیڈیالوجی کا حصہ سمجھ کر سرے سے ہی نظر انداز کر دیں اور اس حقیقت کو بھول جائیں کہ یہ دنیا اسباب و علل کی دنیا ہے۔ واقعات ایک تسلسل اور جواز کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے۔

فوکو کا مسئلہ روایتی علتی منطق کی ہمہ گیریت سے اجتناب بلکہ انکار ہے۔ اس سے تاریخ کے پرانے تصور کی تائید و اتباع کی توقع عبث ہے۔ اس کا مقصد میٹا ڈسکورس کے اس عقلیت کے اس نام نہاد ایجنڈے کو مسترد کرنا ہے جو صداقت اور حقیقت کے نام پر طاقت کی سیاست کی پشت پناہی کرتا، مابعد الطبیعات کی ساختی مرکزیت کو محور بناتا اور لوگوس کی برتری کو فروغ دیتا ہے۔ اس میں تاریخ کے بارے پیش گوئیاں کلی فیصلوں کی صورت میں صادر کی جاتی ہیں جو فوکو کے نزدیک اور علمی معروضیت اور عقل کی فوقیت کے نام پر جانب داری کا مظہر اور تعصب سے لبریز ہوتے ہیں۔ وہ تاریخ کو ایک بیانیے یا ڈسکورس سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ یہی وجہ ہے کہ چھوٹے چھوٹے، محروم اور بکھرے ہوئے طبقات کی تاریخ اس کے یہاں زیادہ اہم ہے۔ وہ تاریخ جو لاتعداد واقعات و حوادث میں ہمارے وجود کا تحفظ کرتی اور ظواہر پر اصرار کرتی ہے (بادریلا)۔ اسے فوکو موثر تاریخ یا انسابیات (Geneology) کا نام دے کر تاریخ کو انفرادی اور ثقافتی زندگی کی قریب ترین اشیاء تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ اشیاء اور محروم طبقات جن کی طرف سماجی نظری

سازوں نے ماضی میں بہت کم توجہ مبذول کی۔اس طرح وہ تاریخ کے عمومی اور معروضی تصور کو مشکوک بنا کر معدومیت (Nihilism) سے دوچار کر دیتا ہے۔فوکو کے نزدیک تمام تاریخوں کی حیثیت قصے کہانیوں (فکشن) سے زیادہ نہیں۔

یہ انداز فکر نہ صرف منفیت کا حامل ہے بلکہ نقصان دہ بھی ہے۔اس سے تاریخ کی غیر ذمہ دارانہ ترمیم کا دروازہ کھل گیا ہے۔ترامیم کی جاتی ہیں لیکن یہ ہرگز بتایا نہیں جاتا کہ ان ترامیم کا جواز کیا ہے۔کچھ پتہ نہیں چلتا کہ درست بات کیا ہے اور غلط کیا ہے؟ معروضی حقائق کیا ہیں؟ وہ کون سی اشیاء ہیں جن کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا؟ غیر مختتم ترقی یا ارتقا کے تصور کو مورد الزام ٹھہرا کر تاریخ سے انکار کے نتیجے میں مثبت یا منفی دونوں قسم کے نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں۔لیکن اس انکار کا ایک عجیب پہلو بھی ہے جس کی طرف اوڈورنو نے اشارہ کیا ہے۔اوڈورنو کے نزدیک اس حرف انکار سے ہم نہ صرف اپنے مردوں سے بے وفائی کرتے ہیں بلکہ زندہ لوگوں کی اکثریت کے مفادات سے بے وفائی کے مرتکب ہوتے ہیں۔[20] اس کے علاوہ تاریخ صرف قوموں کے عروج زوال کی ہی کہانی نہیں، عالم انسانیت پر ڈھائے جانے والے جبر و استحصال، بھوک ننگ اور ماحولیاتی بربادیوں کا ریکارڈ بھی ہے۔یہ ریکارڈ انتہائی قیمتی ہے۔اس سے ہم مستقبل کے خطرات کی پیش بینی کر سکتے ہیں؛ حالات کو بہتر بنانے کی تراکیب بھی سوچ سکتے ہیں۔ گویا تاریخ ہمارے لیے مثبت اسباق کے حصول کا ایک قیمتی ذریعہ ہے۔ان مثبت اسباق سے انسانیت کے وژن کو کسی میٹا ڈسکورس میں پڑے بغیر مستحکم بنایا جا سکتا ہے۔

لیکن مابعد جدیدیت انسانیت کے کسی مستحکم تصور کو نہیں مانتی۔تاریخ کی تکفیر اس کا بنیادی اصول ہے جس سے نہ صرف اضافیت کے سیلابی دروازے کھل گئے ہیں بلکہ انسانیت بے یار و مددگار ہو چکی ہے۔تاریخ کے بغیر انسانیت کی حیثیت اس بے آسرا بچے کی سی ہے جس کا کوئی ماں باپ اور کوئی گھر نہ ہو۔جہاں تک فوکو یاما کے نظریہ تاریخ کا تعلق ہے تو یہ محض ایک تشکیک اور اضافیت سے بھرپور نظریہ ہی نہیں، انسانیت سے دست کشی کا علامیہ بھی ہے۔لیکن تاریخ کے خاتمے کا اعلامیہ دائیں بازو کی لبرل کارپوریٹ سرمایہ داریت کی بڑی من پسند خبر ہے۔ چونکہ وہ صارف کے رنگ و نسل اور تاریخ و جغرافیہ سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتی، اس لیے تاریخ بھی اس کے یہاں ایک فضول قضیہ ہے جو بین الاقوامی سرمایہ داریت کے پھیلاو میں حائل ہو سکتا ہے

اور نقصان کا موجب بن سکتا ہے۔اس دعوے کا دوسرا پہلو سیاسی ہے۔تاریخ کی موت کے دعوے کو سیاسی اغراض کے تحت منظر عام پر لایا گیا ہے۔ہدف یہ ہے کہ تیسری دنیا کے پس ماندہ اور استحصال زدہ لوگوں کو اس طرح کنفیوز کر دیا جائے کو وہ غربت اور استحصال سے نجات (Emancipation) کے لیے کوئی مشترکہ موقف اختیار نہ کر سکیں۔ایک نعرے یا ایجنڈے پر ہم آواز اور متحد نہ ہو سکیں۔اس طرح فوکویاما نے تاریخ کے خاتمے کا اعلان کر کے ہر طرح کی غائی یا مقصدی فکر (Teleology) کا راستہ بند کرنے کی کوشش کی ہے۔(21)

تاریخ کی موت کے دعوے کا تیسرا پہلو یہ ہے گیارہ ستمبر 2001ء کے بعد سامنے آیا۔ 11/9 نے ثابت کیا کہ تاریخ ابھی مری نہیں۔ورلڈ ٹریڈ سنٹر کے سانحے کے بعد یہ بات فوکویاما نے خود تسلیم کر لی کہ مخالف دھڑا اور آئیڈیالوجی دونوں دنیا میں ابھی موجود ہیں۔جب تک ان دو تہذیبوں میں جنگ جاری رہے گی اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ جب تک امیر اور غریب کا فاصلہ قائم رہے گا۔ظالم اور مظلوم کی کہانیاں روزناموں میں چھپتی رہیں گی ، قدرتی آفات وحادثات وقوع پذیر ہوتے رہیں گے،انسان مرتے اور پیدا ہوتے رہیں گے،اس وقت تک انسانیت اور تاریخ کا رشتہ قائم رہے گا۔

مابعد جدیدیت نے لسانی ،گروہی اور ثقافتی کثرتیت کو دنیا کی ایک غالب تحریک بنا دیا ہے۔اسے آپ بین الاقوامی امور کی ایک متوالی کسوٹی بھی قرار دے سکتے ہیں۔لیکن اس کثرتیت کا آفاقیت سے کوئی تعلق نہیں کہ جس کا فہم کانٹ کی اخلاقیات نے عطا کیا ہے۔پوسٹ ماڈرن فلسفی آفاقیت کو مسترد کر رہے ہیں۔ان کے نزدیک جب مستند آفاقی اقدار یا معیارات ہی مفقود ہیں تو آفاقیت کے کیا معنی بنتے ہیں۔لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ مابعد جدیدیت میں کثرتیت کو گروہی اختصاصیت (Particularity) سے جوڑ دیا گیا ہے۔یہ تضاد منطقی ہی نہیں سماجی بھی ہے۔چنانچہ پوسٹ ماڈرن فلسفی متنازع مفادات اور مخاطبوں کو قبول کرنے کا پابند ہیں۔لیکن مصیبت تو یہ ہے کہ ہم جان نہیں سکتے کہ متنازع امور اور مفادات کی جنگ میں کس کا ساتھ دیا جائے اور کس کی مخالفت کی جائے۔امریکی فلسفی رچرڈ رورٹی بھی کثرتیت اور اختصاصیت کے اس پریشان کن تضاد کا شکار ہے۔وہ فوکو اور لیوتار کی طرح مابعد جدیدیت کے اس دعوے کی تائید کرتا ہے کہ دنیا کی تشریح اب ہم پہلے سے موجود مہابیانیوں مارکسیت ، مسیحت اور روشن خیالی کے ذریعے نہیں کر سکتے۔رورٹی لبرل نتائجیت پسند ہے اور بہت زیادہ Ethnocentric بھی۔اس حد تک کہ لیوتار

نے اسے پیگن ازم کا نام دیا ہے۔ جی ہاں یہ اطلاع یکسر مستند ہے کہ مابعد جدیدیت کے عہد میں مغربی معاشرے پیگن ازم (وثنیت) کی طرف واپس جا رہے ہے۔ بے پناہ کثرتیت، گروہی ثقافتی مفادات اور مادیت وفطرت پرستی کے علم بردار معاشرے جو مسلسل حال کے لوٹ سیل (Sale) میلوں میں زندہ ہیں۔ کسی قدر مشترک یا نظام اقدار کے بغیر۔ یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ بات ہم رچرڈ رورٹی کی تخصیصیت کے حوالے سے کر رہے تھے تو یوں ہے کہ:

"(رچرڈ رورٹی) اختصاصیت کا قائل ہے جو اسے تمام تر اختلافات کے باوجود فرانسیسی فلسفیوں سے منسلک کرتی ہے۔ لیکن اس کی تخصیصیت کا نتیجہ ایک پیراڈاکس بن کر سامنے آتا ہے۔ ایک طرف تو وہ جان ڈیوی اور ولیم جیمز کی نتائجیت سے متفق ہے جس کے مطابق لبرل جمہوریت سے باہر معاشروں کے لیے کسی مشترکہ نظامِ معیارات کی تلاش ناممکن ہے۔ دوسری طرف وہ لبرل جمہوری معاشرے کو ایک عمومی اور مستند معیار کے طور پر بھی پیش کرتا نظر آتا ہے۔ پیراڈاکس کا پہلا حصہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کوئی اصول ایسا نہیں جو نسلوں کو باہم متحد کر کے اس واحد نوع میں تبدیل کر دے۔ واحد نوع جو عرف عام میں انسانیت کہلاتی ہے۔[22]

پیراڈاکس کا دوسرا پہلو سوشل جمہوری نظام کو ایک مستند عمومی معیار بنا کر پیش کرنے سے متعلق ہے۔ رورٹی کا دعویٰ ہے:

"بورژوا لبرل ازم میرے نزدیک سماجی اشتراک اور یک جہتی کی بہترین مثال ہے جس کو پانے میں انسانیت اب تک کامیاب ہو سکی ہے۔ جان ڈیوی کا فلسفۂ نتائجیت اس کی اعلیٰ ترین اظہاری تشکیل ہے۔"[23]

بہر حال یہ طے ہے کہ ثقافتی اور سیاسی کثرتیت کا فلسفہ تخصیصیت سے مل کر ایک ایسے تعلقاتی خلا کو جنم دے رہا ہے جو مشترکہ معیارات کے کسی بھی تصور سے محروم ہے۔ اب جب کہ تمام ثقافتی دھڑوں کے اپنے اپنے معیارات ہیں تو لیوتار کو اس سوال کا جواب ضرور دینا چاہیے کہ اگر نازیوں کا ایک ٹولہ ویگنر کو سنتے ہوئے مائل بہ فساد ہو تو ان سے کیسے نمٹا جائے۔ لیوتار نے اس کا جواب دیا ہے لیکن وہ تسلی بخش ہرگز نہیں۔ ظاہر ہے جب دو انتہا پسند گروہ جن کے اپنے اپنے

معیارات ہیں ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں تو کوئی ایسا مشترکہ اخلاقی یا قانونی معیار ہونا چاہیے جس کے مطابق غلط اور درست کا تعین کیا جا سکے۔ یوں وہ تخصیصیت پسند مابعد جدید فلسفی جو آفاقی اقدار یا معیارات کی نفی کرتے ہیں وہ کثرتیت کو آفاقی معیار قرار نہیں دے سکتے۔ اس منطقی تضاد کے سماجی مسائل بھی ہیں۔ اہم ترین یہ سوال ہے کہ سماجی اکائیوں کے اندر موجو مفادات کے تصادم کو کسی مشترکہ عقلی معیار کے بغیر کیسے روکا جا سکتا ہے۔ لیوتار اس سوال کو در خور اعتنا نہیں سمجھتا۔ اس کا استدلال ہے کہ کوئی ایک ایسا مجموعی یا کلی اخلاقی نظام تشکیل نہیں دیا جا سکتا جو اقلیتوں کے حقوق کی ضمانت دے سکے۔ اس کے جواب میں ہیبر ماس نے کہا ہے کہ جب تک ہم آزادی سے ایک دوسرے سے 'مکالمہ کر سکتے ہیں اس بات کا پورا امکان ہے کہ ایک دن ہم سب متفقہ فیصلہ کرنے کے قابل ہوں گے کہ سچی اقدار کون سی ہیں اور ان کو کیسے بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔

ہیبر ماس مابعد جدید اضافیت پسندوں کے اس دعوے سے بھی اختلاف کرتا ہے کہ تمام اخلاقی تعقلات کی مختلف تشریحات کی جا سکتی ہیں۔ وہ سوال کرتا ہے کہ ہم کسی اخلاقی پروگرام پر عمل درآمد کیسے کر سکتے ہیں اگر اس کی صحت کی ہمہ گیریت پر ہمارا ایمان پختہ نہ ہو، جب تک ہمیں یقین نہ ہو کہ آزادی، انصاف اور جمہوری اقدار مکمل طور پر کارآمد اور قابل عمل ہیں اور ان پر اعتماد کیا جا سکتا۔ ان سولات کے تشفی بخش جواب کے بغیر بین الاقوامی سطح پر انسانوں کی فلاح کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ آزادانہ عقلی مکالمے کے ذریعے مشترکہ اخلاقی بنیادوں کی تلاش کرتے رہنا ہم سب انسانوں کی ضرورت ہے۔ اخلاقی مسائل کے علاوہ کچھ بین الاقوامی مسائل کا ذکر بھی ضروری ہے جن کا حوالہ بیک نے اپنی کتاب Risk Society میں دیا ہے۔ مثلاً (1) استوائی جنگل منظم طریقے سے کاٹے جا رہے ہیں جس سے دنیا کا ایکو سسٹم تباہ ہو رہا ہے۔ خطرناک موسمی تبدیلیاں ظہور میں آ رہی ہیں۔ (2) ایٹمی ہتھیاروں کے انبار جمع کیے جا رہے ہیں جو کسی وقت بھی انسان کو صفحۂ ہستی سے مٹا سکتے ہیں۔ (3) تیسری دنیا میں بھوک، بیماری اور موت کے مسائل بڑھ چکے ہیں جس کی وجہ سے بین الاقوامی سطح پر معاشی مہاجرت کا مسئلہ درپیش ہے۔ (4) دنیا کے بعض پسماندہ ملکوں میں منشیات کا نفع بخش کاروبار عروج پر ہے۔ ان ملکوں میں ڈرگ مافیا کی سیاست میں دخل اندازی سے بدامنی کے مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔ (5) تہذیبوں کے تصادم کی تھیوری نے دہشت گردی اور مذہبی منافرت کو خطرناک حد تک پھیلا دیا ہے۔ دہشت گردی نے دنیا سے

امن چین چھین لیا(6) دنیا کے بہت سے ممالک میں انسانی حقوق کی پامالی روزمرہ کی بات ہے۔ یہ سب نہایت سنجیدہ مسائل ہیں جن کا حل ضروری ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان مسائل کو کسی مشترکہ پلیٹ فارم یا قدری معیار کے بغیر کیسے حل کیا جا سکتا ہے۔ رورٹی اور اس جیسے بہت سے مابعد جدید فلسفیوں پر لازم آتا ہے کہ وہ ان بہت ہی سنجیدہ سوالات کا تسلی بخش جواب دیں۔ کیونکہ دنیا کی بقا ان سے وابستہ ہے۔ ہیبر ماس نے تجویز دی ہے کہ ہمیں مفادات کی عمومیت کو اقدار کی عمومیت کے مقابل رکھ کر دیکھنا چاہیے[24] لیکن مصیبت تو یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کے حامی نہ کسی عمومی معیار کو قبول کرتے ہیں اور نہ ہی انسانیت کے مجموعی تصور سے ان کو غرض و غایت ہے۔ یہ دنیا زندہ رہتی ہے یا نہیں۔ یہ ان کا مسئلہ نہیں۔

چلیے آپ سے اتفاق کر لیتے ہیں کہ دنیا میں کوئی روحانی، ماورائی یا مطلق معیار موجود نہیں لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم شوپنہار کی طرح مطلق قنوطیت کی چادر اوڑھ کر حقائق سے منہ موڑ لیں، گوشہ عافیت کی راہ اختیار کر کے صوفی بن جائیں یا رومن اشرافیہ کی طرح خودکشی کی تجلیل کریں۔ فوکو نے ایک اور راستہ اختیار کر لیا تھا۔ وہ راستہ ہے مکمل لذتیت اور مسرت کا راستہ۔ چنانچہ معیار یہ ٹھہرا کہ جسمی اور شہوانی لذات جہاں سے اور جس طرح بھی ملیں انہیں حاصل کیا جائے۔ لیکن انجام اس کا یہ ہوا کہ فوکو شہوانی لذت کے چکر میں لواطت کے راہ پر چل پڑا اور آخرکار AIDS کا شکار ہو کر راہی ملک عدم ہوا۔ یہاں ہم اس کے کردار پر اخلاقی حکم نہیں لگا رہے۔ نہ ہی یہ ہمارا منصب ہے۔ ہم تو گزارش محض یہ کر رہے ہیں کہ اب جب یہ طے کر لیا گیا ہے کہ اس بے معنی کائنات میں کوئی ایسا مقصد یا غایت نہیں کہ جس کے لیے زندگی کی جا سکے۔ تو کیا مکمل پاگل پن یا خودکشی ہی ہمارا مقدر ہے یا اس سے بچ نکلنے کا کوئی راستہ دریافت کیا جا سکتا۔ کوئی ایسا طریقہ جو ہمیں مسرت اور معنویت عطا کرے۔ لغویت کی دلدل سے باہر نکلنے میں مدد دے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی زندگی سے کسی مقصد یا معنویت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسی پس منظر میں ژاں پال سارتر نے مستند زندگی کے حوالے سے آزادی انتخاب اور کمٹمنٹ کے تصور پر زور دیا۔ سارتر کے نزدیک جب ہم انتخاب کرتے ہیں تو آزادی سے زندگی کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ یہ فیصلہ ہمیں کمٹ منٹ اور وقار فراہم کرتا ہے۔ پروفیسر کیتھ وارڈ نے زندگی میں فیصلہ کرنے کی وجودی صلاحیت کو ایک نئی تعبیر دی ہے اور اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ

مقصدیت اور destiny کے تصورات کو عقل سلیم قبول کرتی ہے اور اگر یہ درست ہے کہ ان تصورات کی بنیاد عقل سلیم پر قائم ہے تو ان کی نفی نہ صرف عقلی طور پر نا مناسب ہے بلکہ عملی نقطۂ نظر سے بھی اس کا کوئی جواز نہیں بنتا۔[25]

جہاں تک فلسفہ و دانش کی عمل داری سے یکسر انکار کا تعلق ہے تو یہ بھی منفیت کی ایک حیران کن مثال ہے۔ جدیدیت کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے مابعد جدیدیت نے سائنسی عقلیت اور تصوریتی فلسفے کے پیدا کردہ جس نا قابلِ برداشت نظریاتی بوجھ کی نشاندہی کی ہے وہ یقیناً قابلِ ستائش ہے۔ یہ ضروری تھا کہ جدیدیت کے مغالطوں اور تضادات کو منظر عام پر لایا جائے۔ عقلیت کے بہت سے تعصبات اور معتقدات سے جان چھڑالی جائے۔ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ہم عقل کے سماجی کردار اور سائنسی اہمیت سے ہی انکار کر دیں۔ یہ انکار بھی اک طرفہ تماشا ہے۔ عقل کے خلاف محاذ آرائی کی جا رہی ہے اور دلائل بھی عقل کی مدد سے دیے جا رہے ہیں۔ کچھ یہی صورتِ حال فلسفے کے خلاف استدلال کی ہے۔ یہ درست ہے کہ مغربی فلسفہ نظام کاروں سے بھرا تا ہے۔ ہر کوئی نسخہ کیمیا بیچتا نظر آتا ہے۔ ہیگل کا فلسفہ نظام کاری کی منتہا ہے جسے کرکیگور سے سارتر تک اور پھر فوکو اور دریدا سے لیوتار تک سب نے بجا طور پر ہدف تنقید بنایا۔ اس میں چنداں شک نہیں کہ عالم انسانیت اب ہمہ گیر نظامہائے فلسفہ کے عہد سے نکل چکی ہے۔ سب سے پہلے اس حقیقت کا ادراک برطانوی امریکی فلسفیوں کے یہاں ملتا ہے جنھوں نے تقریباً ایک صدی قبل ہی گریز کی پالیسی اختیار کر لی تھی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مور، وٹگن سٹائن، اے جے ایر اور گلبرٹ رائل کی نسل تک آتے آتے کیمبرج اور آکسفورڈ میں فلسفہ کے نصاب سے ہیگل وغیرہ کو خارج کر دیا گیا تھا۔ اس کی جگہ علمیات (Epistemology) کی تنقیدی اور تجزیاتی روایت نے مضبوطی سے قدم جما لیے۔ اس تنقیدی روایت کی بنیاد عمانویل کانٹ تین مشہور انتقادات پر رکھی گئی ہے۔ وٹگن سٹائن سے گلبرٹ رائل تک تمام فلسفی بالعموم کانٹ کی تنقید کی روایت پر کاربند نظر آتے ہیں۔ ویانا سرکل کے منطقی اثباتیوں جن میں برطانوی فلسفی اے جے ایر بھی شامل ہے نے تو مابعد الطبیعات کا قصہ ہی تمام کر دیا۔ ان سب کا مطمحِ نظر علمیات کے تنقیدی منہاج پر ارتکاز تھا۔ فلسفے کی اصل ذمہ داری مروّجہ افکار و خیالات کی جرح و تعدیل اور تصدیق و تردید قرار پائی۔ وٹگن سٹائن نے صاف کہہ دیا کہ فلسفہ کا کام صرف دیئے گئے قضایا کی درستی یا صحت کا محاکمہ ہے۔ اس طرح

اور تنقید تک محدود ہے۔
برطانوی فلسفہ پچھلی صدی کی ابتدا سے ہی محاکے اور تنقید تک محدود ہے۔
مابعد جدیدیت کے بنیادگزار فرانسیسی مفکرین نے اسی روایت کو بہ انداز دگر آگے بڑھایا
ہے۔ لیوتار، فوکو، بادریلا وغیرہ کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ایک نئے زاویۂ نظر سے کام لے کر
ڈیکارٹ سے ہیگل تک فلسفہ جدید کے بنیادی تصورات پر جرح و تعدیل کی اور انہیں اُلٹ پلٹ کر
رکھ دیا اور کونیاتی، مذہبی اور تصوراتی اور نظامیاتی فلسفوں کے خلاف دلائل کے انبار لگا دیئے۔
یہاں تک کہ اب تصور کیا جا رہا ہے کہ جدیدیت کی تمام فلسفیانہ بنیادوں کو مسمار کر دیا گیا ہے۔ یقیناً
مابعد جدید فلسفیوں نے بہت بڑا معرکہ سرانجام دیا ہے۔ دنیا بھر میں اسے تحسین اور تحیر کی نظر سے
دیکھا جا رہا ہے۔ لیکن صاحبو! جب وہ فلسفے کے خلاف دلائل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ
مہابیانیوں کے ساتھ فلسفہ بھی مر چکا ہے تو بات کچھ جی کو لگتی نہیں۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے سبب
یہ ہے کہ فلسفہ کی روایت میں فلسفے کا رد بھی فلسفہ ہی قرار پاتا ہے۔ تمام تر نئے اور انوکھے پن کے
باوجود ان کے افکار کانٹ، نطشے، وٹگن سٹائن، اے جے ایر اور جان ڈیوی کے افکار کا ہی تسلسل
معلوم دیتے ہیں۔ نطشے، کانٹ اور اور وٹگن سٹائن تو خاص طور پر ان کے درمیان میں بیٹھے نظر آتے
ہیں۔ اگر ایسا ہے تو فلسفہ کیسے مر سکتا ہے۔ تمام تر انحراف کے باوجود لیوتار، دریدا اور فوکو فلسفہ ہی لکھ
رہے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ فلسفہ ققنس کی طرح ایک نئے قالب میں ڈھل کر سامنے آ رہا
ہے۔ چنانچہ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے۔ بادشاہ مر گیا ہے، خدا بادشاہ کی عمر دراز کرے تو
اے بھائی فلسفہ کہاں مرا ہے؟۔ فلسفہ تو دریدا اور لیوتار، فوکو اور بادریلا کی یلغار کے ساتھ ساتھ
سرگرم عمل ہے۔ پہلے سے زیادہ توانا و تونگر۔ مابعد جدیدیت نے اسے نیا روپ دے دیا ہے۔
تنقید و تجزیہ کی فلسفیانہ روایت میں ایک نئے باب کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ
فلسفے کی موت کے دعوے سنسنی خیز ہونے کے باوجود بے وقعت ہیں۔ یارو عجیب ماجرا ہے۔ فلسفہ
کے مابعد جدید ناقدین تو ایک طرف رہے اب آرٹ اور ادب کے پروفیسروں کے علاوہ نظریاتی
طبیعات کے ماہرین بھی فلسفہ بولنے اور لکھنے لگے ہیں۔ جب تک کائنات کی حتمی تشریح سائنس دانوں
کی دسترس سے باہر ہے، اس وقت تک طبیعات کے بطن سے ایک سے بڑھ کر ایک کونیاتی فلسفہ
برآمد ہوتا رہے گا۔ گویا کاروبار فلسفہ و حکمت گلشن کے کاروبار کی طرح جاری و ساری ہے اور خوب
پھل پھول رہا ہے۔ آپ مانیں، نہ مانیں۔ آپ کی مرضی ہے۔ لیکن یہ بہر حال سچ ہے کہ انسان

حیوان عاقل ہے۔ عقل و فکر کے بغیر اس کی کوئی پہچان ہے نہ شناخت۔ جب تک انسان کی پہچان قائم ہے فلسفہ مر نہیں سکتا!

یہاں ایک اور سوال بھی درپیش ہے اور وہ یہ کہ اگر زندگی اتنی ہی بے مقصد اور بے معنی ہے۔ اس کا کوئی مدلول (Signfied) نہیں۔ نہ ہی کوئی معنویت (Significance) موجود ہے۔ ہر طرف دال ہی دال کا سلسلہ ہے تو ہم ان افکار اور بصیرتوں کا کیا کریں جو عظیم فلسفیوں، رشی منیوں، انبیاء اور صوفیوں نے زندگی اور کائنات کے حقائق کے بارے میں منکشف کیں۔ یہ کام کوئی بچوں کا کھیل نہیں تھا۔ یہ کام تو تہذیب کی رفعتوں اور انسانیت کی عظمتوں کا کھیل تھا۔ بہت ہی سنجیدہ کھیل جس میں لوگوں نے عمریں داؤ پر لگا دیں۔ خود کو مصائب و خطرات میں ڈالا۔ پُر شور دریاؤں اور طوفانوں کا مقابلہ کیا۔ تب کہیں جا کر زندگی کی چوتھی سمت کا سراغ ملا۔ اس کے نتیجے میں انہوں نے نہ صرف خود بہترین اور کامیاب زندگیاں گزاریں بلکہ بنی نوع انسان کو حسن و خیر کی آسانیاں اور معنیات کی وسعتیں عطا کیں۔ یہ کس قدر تکلیف دہ ہے کہ ہم اظہارِ تشکر کی بجائے ان لوگوں کو فریب خوردہ اور التباس زدہ قرار دے کر مسترد کر دیں اور مادیت پرست ہوس کاروں کی تجلیل کریں۔ مادیت پرستی جس کی بنیاد اندر کا خلاء ہے۔ جہاں کمینگی، پست ہمتی، لالچ، فریب کاری اور بدصورتی کے سوا کچھ بھی نہیں رکھا۔

چنانچہ یہ طے ہے کہ زندگی کے حسن و معانی (خدا، موضوعیت، اخلاق، عقل، تاریخ اور رُوحانی ترفع [Sublimation] وغیرہ) کو جن دلائل کی بنیاد پر مسترد کیا جا رہا ہے وہ اس قدر وقیع اور مستحکم نہیں جس قدر کہ الیکٹرانک میڈیا کے بے ہنگم شور اور چمک دمک میں وہ نظر آ رہے ہیں۔ یہ سب لبرل سرمایہ داری کے موسم بہار کا پیدا کردہ جنون ہے۔ اور اب جب کہ مارکیٹ اکانومی کے بلند بانگ دعوؤں کے بارے میں بہت سی خوش فہمیاں دور ہو چکی ہیں اور وال سٹریٹ کے سرمایہ داری نظام کا پول کھل چکا ہے۔ فریب نظر اور وہم و گماں کے بادل کافی حد تک چھٹنا شروع ہو گئے ہیں۔ حالات مضبوط دلائل کے ساتھ سامنے آ رہے ہیں جن کو بہ قائمی ہوش و حواس رد نہیں کیا جا سکتا۔ مخالفین کے موقف کو غور سے سننا اور پرکھنا مابعد جدیدیت کے حامیوں کی دانشورانہ ذمہ داری ہے۔ مخالفین کا موقف جعلی اور بے بنیاد نہیں۔ اس کی جڑیں انسانی نفسیات کے گہرے آرکی ٹائپس سے جڑی ہوئی ہیں۔ انسان نے ہزاروں سال تک مثالی زندگی اور آدرشی دنیا کے

خواب دیکھے ہیں۔ اب بھلا اسے ان خوابوں سے کیونکر محروم کیا جا سکتا ہے۔ جب بھی کبھی بحران جنم لیتا ہے لوگ اعلیٰ اقدار کے بارے میں سوچنے لگتے ہیں، ان سے مدد لیتے ہیں، بحرانوں میں گھر کر انسان کے یہاں ہمدردی اور قربانی کے جذبات پھر سے جاگ اٹھتے ہیں۔ دوریاں قربتوں میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اجتماعی فلاح اور نجات دہندوں کے بارے میں سوچا جانے لگتا ہے۔ انسان کے لاشعور میں دبے ہوئے اعلیٰ تصورات پھر سے برآمد ہونے لگتے ہیں۔ انصاف اور بے انصافی، جائز اور ناجائز کے درمیان فرق شعور کے دروازے پر دستک دینے لگتا ہے۔ ہیبر ماس کے نزدیک چونکہ مجرد تصوریت ارتقائی منازل کے دوران انسان کی فطرت میں داخل ہوئی تھی اس لیے اسے انسان کی ذات سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کے یہاں اتفاق رائے کی صلاحیت بھی ایک بے پناہ قدر ہے جو ہمیشہ انسان کے سماجی رویوں کا تعین کرتی رہی ہے۔ یہی وجہ کہ لیوتار، دریدا، فوکو اور بادریلا کی تمام تر مخالفت کے باوجود اعلیٰ اقدار کا اجتماعی تصور انسانی زندگی میں پوری معنویت کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔ اسی طرح آرٹ کے میدان میں بارتھ، جیمو روزنکے اور دار ہول کے تمام تر منفی ایجنڈے کے باوجود جمالیات کے برتر مقاصد کو شکست نہیں دی جا سکی۔ یہ وہ صورتِ حال جس نے بعض مبصرین کے مطابق مابعد جدیدیت کے انتہا پسند نظریات کو پس پائی پر مجبور کر دیا ہے۔ سیاسی طور پر خصوصاً Digitalization اور عالمگیریت نے اس کو انجام کے قریب تر کر دیا ہے۔[26] کچھ ستم ظریفوں نے تو مابعد جدیدیت کا نام بھی مرنے والوں کی فہرست میں ڈال دیا ہے اور لوح مرقد پر لکھ دیا ہے۔ ''یہ جوانا مرگ 11 ستمبر 2001ء میں دارفانی سے رخصت ہوئی۔''

حواشی

(1) George Santayana, The Last Puritan, p. 602.
(2) Fukuyama, The End of Histoy, p. 311, 1992.
(3) Jacques Eluial "Betrayal of the West", 1978 :195-8.
(4) Ibid., 195
(5) Charles Jencks, Critical Modernism, p. 131
(6) Christopher Noris,What is Wrong with Postmodernism: Critical theory and Ends of Philosophy, 1990
(7) Cf. Fredric Jameson Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism, 1991.
(8) Stuart Sim, ed., Postmodernism, p. 81.
(9) Ibid., p. 74
(10) John J Stuher, p.
(11) Cf. P. V. Zima, Modernism/Postmodernism, p. 83
(12) Ibid., p. 84
(13) P. V. Zima, Ibid., p.53
(14) Terry Eagleton, The Illusion of Postmodernism p. 133.
(15) P. V. Zima, Ibid., p.53
(16) Roger Burbach, Globalization and Postmodern Politics, p. 79
(17) Alex Callinicos, Against Postmodernism, p. 171.
(18) Cf. In Defence of History, ed. EM Wood, JB Forster, P.184.
(19) Isaiah Berlin, Historical Inevitablity, 1954, pp 19-25.
(20) Cf. Terry Eagleton, p. 51.
(21) Introducing Postmodernism, R. Appignanesi, C.Garrett, p. 166-7.
(22) Richard Rorty,Consequences of Pragmatism , p.207.
(23) P. V. Zima, Idealogie und Theorie, Chapter, xii.3.d solidarity, p.20.
(24) Cf. Ibid, xii, 3
(25) Keith Ward, Ibid., p. 145.
(26) Cf. Alan Kirby, 2009 and also Karen J. Winkler, After Postmodernism , 2009

☆.....☆

کتابیات

(Bibliography)

1. Akbar S. Ahmed, Postmodernism and Islam, Routledge, London, 1992.
2. Afaqi, Iqbal, Knowledge of God, National Book Foundation, Islamabad, 2011.
3. ...., Maana Kay Phaltay Aafaq, Istaara Publications, Islamabad, 1998.
4. Agha, Wazir, Takhleeqi Ammal, Majlas Tarqi- i-Adab, Lahore, 2010.
5. Agha, Wazir, Dastak Us Darwazay Par, Maktab-a-Fikr-o-Khayal, Lahore, 1993.
6. Almond, Ian, The New Orientalists: Postmodern Representation of Islam, From Focault to Baudrillad, I. B Tauris, London, 2007.
7. Anderson, Perry, The Origins of Postmodernity, Verso, 1998.
8. Ayer, A. J. Ludwig Wittgenstein, Penguin, London, 1985.
9. Barthes, Roland, Music - Text, Fontana, 1997.
10. Baudrillard. Jean, The Mirror of Production, St. Louis, 1975.
11. ...., Simulations, Semiotext, 1983.
12. Bauman, Zegment, Introduction to Postmodernity, Routledge, London, 1992.
13. Beck, Ulrich, Risk Society: Toward Postmodernity. Sage London, 1992.
14. Bell, Denial, The End of Ideology, Cambridge, MA 1960.
15. Best, Steven and Douglas Kellner, The Postmodern Theory: Critical Interrogation, New York :Guilford Press 1991
16. ...., The Post modern Turn, New York Guilford Press,1997.
17. ...., The Postmodern Adventure, Routledge, 2001.
18. Burbach, Roger, Globalization and Postmodern Politics, Pluto, London 2001.
19. Callinicose, Alex, Against Postmodernism: Polity Press, 1990.
20. Carr, Brian Introduction to the Theory of Knowledge, The Harvester Press, Sussex, 1982.

and Practice, Methuen,

London, 1982.

22. ...., What is Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the end of Philosophy, 1990.
23. Danner, Victor, The Islamic Tradition An Introduction, Amity House, New York, 1988.
24. Derrida, Jacques, Of Grammatology, Hopkins University Press, Baltimore MD, 1976.
25. ...., Writings and Difference, University of Chicago Press, Chicago.1978.
26. ...., Margins of Philosophy, Harvester, Brighton. 1982.
27. ...., The Post Card: From Socrates Freud and Beyond Chicago University Press Chicago, 1987.
28. Durant Will, The Story of Philosophy, Services Book Club Rawalpindi, 1985.
29. Eagleton Terry, The Illusion of Postmodernism, Blackwell, Oxford, 2004.
30. Foucault, Michel, Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason, Tavisttock, London, 1967.
31. ...., The Order of things: An Archeology of Human Sciences, Random House, New York, 1970.
32. ...., Power and Strategies, in Power/ Knowledge, Pantheon Books, New York, 1980.
33. ...., The History of Sexuality: An Introduction, Penguin, Harmondsworth, 1981.
34. ...., Ethic: Subjectivity of and Truth, New Press, New York, 1997.
35. Fukuyama, Francis, The End of History and the Last Man, Hamish Hamilton, London, 1992.
36. Gellner, Earnest, Postmodernism, Reason and Religion, Routledge, London 1993.
37. Good, James and Velody, Irving, eds. The Politics of Postmodernity, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
38. Hacker, P.M.S. Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
39. Hans, B. The Idea of the Postmodernism, Routledge, London, 1996.
40. Hourani, George F., Averroes On the Harmony of Religion and Philosophy, Messrs. Luzac & Co. London. 1976.
41. Jameson, Fredric, Postmodernism, or the Cultural Logic of the Late Capitalism. Verso, London, 1991
42. Jencks, Charles, Critical Modernism, Where is Post-modernism going? Wiley Academy, Sussex England, 2007.
43. ...., What is Postmodernism, Art and Design London 1989.

44. Kant , Immanuel, Critique of Pure Reason
45. ...., Critique of Practical Reason
46. ...., Critique of the Power of Judgment, Cambridge university Press, Cambridge, 2000.
47. Habermas, Jurgen, Modernity versus Postmodernity, Polity Press, Cambridge, 1987
48. ...., Modernity - an Incomplete Project, in Hall Foster, ed. Postmodern Culture Pluto, 1985.
49. ...., The Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, London, 1987.
50. Lyotard, Jean. Francois, The Postmodern Condition: A Report on the Knowledge, Manchester University Press, 1984.
51. ...., The Differend; Phrases in Dispute, Manchester University Press, Manchester, 1988.
52. ...., Lessons on the Analytic of the Sublime, Stanford University Press, Berkeley, CA, 1994.
53. Lement Charles, Postmodernism is not what you think. Paradigm Publishers, Colorado, USA, 2005
54. Mandel, Ernest, Late Capitalism, New Left Books, 1975.
55. Melksins, E, Wood and Bellamy, J. Foster eds In Defense of History, Aakar Books, Dehli, 2006.
56. Mirza, Ashfaq Saleem, Suggestions for Discourse, Dost Publications, Islamabad, 2012.
57. Nayyar, Nasir Abbas, Jadeed Aur Mabaad Jadeed Tanqeed, Anjman Tariq-a-Urdu, Pakistan, 2004.
58. Nietzsche, Friedrich, The Will to Power., Vintage, New York, 1968.
59. ...., This Spake Zarathüstra, Penguin Books, London.
60. Norris, Christopher, The Truth about Postmodernism, Blackwell, 1993.
61. Plantinga, Alvin, Warranted Christian Belief, Oxford University Press, New York, 2000.
62. Radhakrishnan, S. Indian Philosophy, George Allen & Unwin, London, 1971.
63. Robert, D. David, Nothing But History, University of California Press, London, 1995.
64. Rorty, Richard, Consequences of Pragmatism, Harvester, Brighton, 1982.
65. ...., Habermas and Lyotard on Postmodernity in Richard J. Bernstein ,ed. Polity Press, Cambridge, 1985.
66. Russell, B. The Problems of Philosophy, Oxford University Press, New York, 1986.
67. ...., History of Western Philosophy, Trans. In Urdu,

Muhammad Bashir, 2006.
68. Said, Edward W., Culture and Imperialism, Vintage, London, 1994.
69. Sardar, Ziauddin, Islam Postmodernism and other Futures, Pluto London, 2003
70. Sim, Stuart, Postmodernism, Routledge Companion, London, 2011.
71. Smart, N. The Religious Experience of Mankind, New York, 1969.
72. ...., The Science of Religion and Sociology of Knowledge, Princeton University Press, New Jersey, 1977.
73. Smith, Huston, The Religions of Man, Sohail Academy, Lahore, 1983.
74. Stuhr, John J. Pragmatism, Postmodernism and the Future of Philosophy, Routledge, New York, 2003.
75. Ward Keith, The Case For Religion, Oneworld Publication Limited, Oxford, England, 2004.
76. ...., Images of Eternity, Darton, Longman and Todd, London, 1987.
77. Zima, V. Peter, Modernism/Postmodernism, Continuum, London, 2010.

●●●

شخصی اشاریہ